انما انا قاسم واللہ یعطی

الحمد للہ والمنۃ کہ کتاب فیض مستطاب

انتصار الاسلام

محشی و معنون

افاضات مبارکہ قاسم العلوم حضرت مولٰنا محمد قاسم صاحب

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سیدنا محمد خاتم النبیین وعلیٰ آلہ الطاہرین واصحابہ المطہرین:

گذارش قابل ملاحظہ

زلاف حمد و نعت اولیٰ ست بر خاک ادب خفتن
سجودے میتواں کردن درودے میتواں گفتن

اما بعد کمترین فخر الحسن عفی اللہ عنہ خدمات عالیات میں ناظرین رسالہ ہذا کی عرض پرداز ہے کہ یہ رسالہ جس کا نام انتصار الاسلام کمترین نے رکھا ہے مصنفہ جناب فیض مآب۔ حامی شریعت وطریقت۔ آیت من آیات اللہ۔ حجۃ اللہ فی الارض مصداق حدیث علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل نائب رسول، سلطان الاذکیا، صوفی صافی، غازی حاجی حافظ مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم مغفور طاب اللہ ثراہ وجعل الفردوس ماواہ کا ہے۔ جس کو جناب مغفور نے بجواب اعتراضات پنڈت دیانند سرستی کے ۱۲۹۵ھ میں تصنیف کیا تھا اور باعث تصنیف اس رسالہ (اور رسالہ "قبلہ نما" کا جو گویا اس کا دوسرا حصہ ہے) یہ ہے کہ پنڈت دیانند سرستی نے رڑکی میں آکر بر سر بازار دین اسلام پہ طرح طرح کے اعتراض کرنے شروع کئے۔ چونکہ رڑکی میں کوئی اہل علم ایسا نہ تھا کہ پنڈت جی کے فلسفیانہ اعتراضوں کے جواب دے سکے۔ اس لئے پنڈت جی اور ان کے معتقدین اہل ہنود نے میدان خالی پاکر بہت کچھ زبان درازیاں کیں۔

اہل اسلام رڑکی نے پنڈت جی کی زبان درازی کی اطلاع خدمت میں جناب مغفور کے کی اور یہ بھی لکھا کہ پنڈت جی فلسفیانہ اعتراض ہر روز بر سر بازار کرتے ہیں۔ اول تو یہاں کوئی ایسا اہل علم نہیں جو فلسفیانہ گفتگو کر سکے۔ اور اگر کبھی کوئی طالب علم یا کوئی فارسی خواں پنڈت جی کے اعتراضوں کے جواب میں کچھ جرأت بھی کرتا ہے تو پنڈت جی اور ان کے معتقد اس کو خاطر میں نہیں لاتے۔ اور یہ کہتے ہیں کہ ہم جاہلوں اور بازاریوں سے گفتگو نہیں کرتے اپنے مذہب کے کسی بڑے عالم کو بلاؤ اس سے گفتگو کریں گے!

انہیں مضمونوں کے متواتر خط آنے لگے۔ یہاں مولانا کی یہ تجویز تھی کہ اپنے شاگردوں میں سے یا مدرسہ دیوبند سے کوئی طالب علم چلا جائے اور پنڈت جی کی گنتھا میں کھنڈت ڈال آئے۔ اتنے میں رڑکی

سے اور خط آیا۔ اس میں یہ لکھا تھا کہ پنڈت جی کہتے ہیں کہ مولوی کاسم (مولوی قاسم) اگر آئیں گے تو گفتگو کریں گے ورنہ اور کسی سے ہرگز گفتگو نہ کریں گے۔ اور وجہ اس کی غالباً یہ ہوگی کہ پنڈت جی نے سمجھا کہ اب تو معتقدین میں اپنی ہوا بندھ گئی ہے۔ کوئی ایسی شرط لگاؤ کہ گفتگو کی نوبت نہ آئے۔ اور چونکہ مولانا مرحوم بیمار ہیں اس لئے نہ وہ آئیں گے۔ نہ گفتگو ہوگی، نہ اپنی ہوا بگڑے گی؛

الغرض چونکہ جناب مولانا کو بخار آتا تھا اور خشک کھانسی کی یہ شدت تھی کہ بات بھی پوری کرنی مشکل ہوتی تھی اور ضعف کی وہ نوبت تھی کہ پچاس سو قدم چلنے سے سانس اکھڑ جاتی تھی اور یہ مرض وضعف بقیہ اُس مرض سخت کا تھا جو اسی سال میں مکہ معظمہ سے آتے وقت جہاز میں پیش آیا تھا۔ بناچاری جناب مولانا نے اہل اسلام رڑکی کو یہ لکھ بھیجا کہ بہ سبب مرض وضعف کے اول تو میرا وہاں تک پہنچنا معلوم اور اگر پہنچا بھی تو گفتگو کے قابل نہیں کھانسی دم لینے ہی نہیں دیتی۔ بات پوری کرنی مشکل ہے اس لئے میں میں تو مجبور ہوں۔ ہاں یہاں سے دو چار ایسے شخص بھیج سکتا ہوں کہ پنڈت جی کا دم بند کر دیں گے۔ اور ان کی ہوا بگاڑ دیں گے؛ اہل اسلام رڑکی نے بجواب اس خط کے لکھا کہ پنڈت جی تو یہی ضد کرتے ہیں کہ سوا "مولوی کاسم" کے ہم اور کسی سے گفتگو نہ کریں گے۔ اس پر جناب مولانا مرحوم نے کمترین انام اور جناب مولوی محمود حسن صاحب اور مولوی حافظ عبد العدل صاحب سے ارشاد کیا کہ تم خود رڑکی ہو آؤ اور اصل حال دریافت کر لاؤ۔ اگر پنڈت جی گفتگو کریں تو گفتگو تمام کر آؤ۔ چنانچہ ہم تینوں نے رڑکی جانے کی تیاری کی اور مولوی منظور احمد جوالا پوری کو ہمراہ لیا اور جمعرات کے دن قبیل از مغرب ہم چاروں یار پا پیادہ رڑکی کو روانہ ہوئے۔ دیوبند کے باغوں میں نماز مغرب پڑھی اور راتوں رات چل کر علی الصباح رڑکی میں داخل ہوئے وانا اذا نزلنا بساحتھم فساء صباح المنذرین وہاں کے اہل اسلام سے ملاقات ہوئی۔ جمعہ کی نماز کے بعد ہم چاروں مع چند اشخاص اہل رڑکی پنڈت جی کی کوٹھی پر جو سرحد چھاؤنی میں تھی گئے۔ ہمارے ہمراہیوں میں سے بعضے لوگوں نے کہا کہ پنڈت جی اپنے اعتراضوں کا جواب ان لوگوں سے سن لو یہ لوگ اسی لئے آئے ہیں۔ پنڈت جی نے کہا کہ میں تو نہیں سنتا نہ مجھے فرصت ہے نہ میں گفتگو کا آرزومند ہوں اور نہ میں نے اشتہار میں مباحثہ کی خواستگاری کی۔ کسی نے بے میری اطلاع اگر اشتہار چھپاں کر دیا ہو تو مجھے خبر نہیں۔ ہر چند ہم لوگوں نے اصرار کیا مگر پنڈت جی نے نہیں نہیں کئے گئے کچھ اور نہ کہا۔ اس ردوبدل میں پنڈت جی کئی بار ایسے لئے گئے کہ دم بخود ہونا پڑا۔ پھر ہم نے پنڈت جی سے یہ دریافت کیا کہ آپ جناب مولانا مولوی محمد قاسم صاحب کے ساتھ مباحثہ کرنے کو تو راضی ہیں یا ان سے بھی راضی نہیں؟

پنڈت جی نے کہا کہ میں خواہ مخواہ متقاضی اس امر کا نہیں ہوں لیکن اگر جناب مولانا ممدوح تشریف لے آئیں تو مباحثہ کے لئے آمادہ ہوں اور اور کسی سے تو مباحثہ ہرگز نہ کروں گا۔ وجہ اس تخصیص کی پوچھی تو کہا کہ میں تمام یورپ میں پھرا اب تمام پنجاب میں پھر کر آیا ہوں۔ ہر اہل کمال سے مولانا کی تعریف سنی ہے۔ ہر کوئی مولانا کو یکتائے روزگار کہتا ہے اور میں نے بھی مولانا مرحوم کو شاہجہانپور کے جلسہ میں دیکھا ہے ان کی تقریر دل آویز سنی ہے۔ اگر آدمی مباحثہ کرے تو ایسے کامل و یکتا سے تو کرے جس سے کچھ فائدہ ہو کچھ نتیجہ نکلے؛

الغرض وہاں سے آکر شہر میں رات بسر کی اور علی الصباح دیوبند روانہ ہوئے۔ شام کو جناب مولانا کی خدمت میں پہنچے۔ جو کچھ سرگذشت تھی وہ عرض کی؛

دو تین دن کے بعد پھر اہل اسلام رڑکی کا خط آیا۔ اس میں پھر وہی تشریف آوری مولانا کی تاکید تھی اور پنڈت جی اور ان کے شاگردوں و معتقدوں کی زبان درازی کی شکایت تھی۔ جناب مولانا نے اس کے جواب میں یہ لکھا کہ آپ صاحب پنڈت جی سے تاریخ مباحثہ کی مقرر کر کے ہمیں اطلاع دیں ہم خود حاضر ہوتے ہیں۔ وہاں سے پھر یہ جواب آیا کہ پنڈت جی کہتے ہیں کہ مولانا خود ہی آکر تاریخ مقرر کر لیں گے۔ ہم تم لوگوں سے اس باب میں کوئی گفتگو نہ کریں گے؛

آخر الامر جناب مولانا مع ہم چاروں اور جناب حاجی محمد عابد صاحب و حکیم مشتاق احمد صاحب کے اوائل شعبان میں رڑکی کو روانہ ہوئے۔ گرمی کی وجہ سے رات کو چل کر علی الصباح رڑکی پہنچے اہل اسلام جوق جوق شاداں و فرحاں آ آکر ملنے لگے۔ مولانا کی آمد کا تمام رڑکی میں شور پڑ گیا۔ شرائط مباحثہ میں تحریری گفتگو شروع ہو گئی۔ جناب مولانا شہر میں فروکش تھے۔ اور پنڈت جی چھاؤنی میں مقیم تھے۔ پنڈت جی نے کئی روز تک بے فائدہ ضد کی۔ میدان مناظرہ میں آنا قبول نہ کیا۔ طرح طرح کے بہانے تراشا کئے۔ آخر الامر تحریر میں بھی گھبرا گئے اور کہلا بھیجا کہ مولوی جی تو بہی کھاتہ لکھ بھیجتے ہیں۔ ہم سب (یعنی پنڈت جی اور ان کے معتقد) بانچتے بانچتے تھک جاتے ہیں۔ ہمارے سارے کام بند ہو گئے۔ آج سے ہمارے پاس کوئی اور تحریر نہ آئے۔ ہم ہرگز جواب نہ دیں گے۔ اسی اثنا میں مولوی احسان اللہ ساکن میرٹھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ہمارے کرنیل جن کی بیٹھی میں میں کام کرتا ہوں آپ کی ملاقات کے بہت مشتاق ہیں اور اور کپتان بھی آپ کی ملاقات کے آرزومند ہیں اور ان کو مذہب کی بابت کچھ پوچھنا ہے۔ جناب مولانا نے فرمایا کہ ہم تو اسی کام کے لئے آئے ہیں یہ خوب موقع ہاتھ لگا۔ جب آپ کہئے میں حاضر ہوں؛

اگلے روز جناب مولانا مع چند ہمراہیوں کے کرنیل کی کوٹھی پر تشریف لے گئے۔ کرنیل اور کپتان دونوں نے استقبال کیا۔ مولانا کرسی پر بیٹھ گئے۔ کرنیل نے اوّل تو مولانا سے یہ کہا کہ آپ کے علم وفضل کا شہرہ سن کر میں بھی مشتاقِ ملاقات تھا۔ سو بارے آج آپ نے مہربانی کی اور پھر یہ پوچھا کہ دنیا میں بہت سے مذہب ہیں اور ہر کوئی اپنے مذہب کو حق کہتا ہے۔ آپ یہ فرمائیے کہ حقیقت میں کون مذہب حق ہے؟

جناب مولانا نے فرمایا کہ مذہب حق جس پر انسان کی نجات موقوف ہو مذہب اسلام ہے اور پھر ایسی ایسی دلیلیں بیان کیں کہ کرنیل و کپتان کرسی پر سے اچھل اچھل پڑتے تھے۔

پھر کرنیل نے یہ کہا کہ جب مذہب اسلام ہی حق ہے تو خدا نے تمام مخلوق کو مسلمان ہی کیوں نہ کر دیا؟

جناب مولانا نے اس کا ایسا کچھ جواب دیا کہ کرنیل و کپتان سُن کر حیران رہ گئے اور مولانا کے علم وفضل کی تعریف کرنے لگے۔

پھر کرنیل نے وجہ مینھ کے نہ برسنے کی دریافت کی۔ کیونکہ اسی سال میں موسم برسات اکثر خشک ہی گذر گیا تھا۔ قحط کا اندیشہ تھا۔ اور پھر آپ ہی کہنے لگا کہ ہمارے یورپ کے حکما اس کا سبب بیان کرتے ہیں کہ آفتاب پرانا ہوگیا۔ گھس گیا۔ اس میں گرمی ایسی نہیں رہی کہ جس سے بخارات آسمان کی طرف صعود کریں اور پانی ہو کر زمین پر ٹپک پڑیں۔

جناب مولانا نے حکمائے یورپ کے قول کی تغلیط کی اور وجہ اس کی شامت اعمال انسان بیان فرمائی۔ یہ تقریریں بھی مفصل سننے کے قابل ہیں لیکن یہاں ان تقریروں کو لکھنا گویا ایک دوسرا رسالہ لکھنا ہے۔ اس لئے تفصیل کو ترک کرتا ہوں اور آگے جو گذرا ہے اس کو عرض کرتا ہوں۔

بعد اس کے کرنیل نے پنڈت جی کو بلوایا۔ پنڈت جی آئے۔ کرنیل نے پنڈت جی سے کہا کہ تم مولوی صاحب سے کیوں گفتگو نہیں کر لیتے۔ مجمع عام میں تمہارا کیا نقصان ہو۔ پنڈت جی نے کہا کہ مجمع عام میں فساد کا اندیشہ ہے۔ اس پر کپتان نے کہا کہ اچھا ہماری کوٹھی پر گفتگو ہو جائے ہم فساد کا بندوبست کر لیں گے پنڈت جی نے کہا کہ ہم تو اپنی ہی کوٹھی پر گفتگو کریں گے اور پھر بھی اگر مجمع عام نہ ہو۔

جناب مولانا نے پنڈت جی سے کہا کہ لیجئے اب تو مجمع عام نہیں دس بارہ ہی آدمی ہیں اب بھی آپ اعتراض کیجئے ہم جواب دیتے ہیں۔ پنڈت جی نے کہا کہ میں تو گفتگو کے ارادہ سے نہیں آیا تھا۔

مولانا نے فرمایا کہ اب ارادہ کر لیجئے۔ ہم آپ کے مذہب پر اعتراض کرتے ہیں آپ جواب دیجئے۔ یا آپ اعتراض ہم پر کیجئے اور ہم سے جواب لیجئے۔ پنڈت جی نے ایک نہ مانی۔ شرائط کے باب میں گفتگو رہی

لیکن کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ مجلس برخاست ہوئی۔ جناب مولانا بھی اپنی فرودگاہ پر تشریف لائے اور کئی روز تک شرائط میں رد و بدل رہی۔ آخر الامر مولانا نے یہ کہلا بھیجا کہ پنڈت جی کسی جگہ مباحثہ کر لیں، بر سر بازار کر لیں، عوام میں کر لیں، خواص میں کر لیں، تنہائی میں کر لیں۔ مگر کریں۔ پنڈت جی اپنی کوٹھی پر مباحثہ کرنے کو راضی ہوئے اور وہ بھی اس شرط پر کہ دو سو سے زیادہ آدمی نہ ہوں۔ مولانا مرحوم پنڈت جی کی کوٹھی پر جانے کو تیار رہتے مگر سرکار کی طرف سے ممانعت ہو گئی کہ چھاؤنی کی حد میں کوئی شخص گفتگو نہ کرنے پائے۔ شہر میں جنگل میں۔ جہاں کہیں جی چاہے گفتگو کرے؛

مولانا نے پنڈت جی کو لکھا کہ نہر کے کنارے پر یا عیدگاہ کے میدان میں یا کہیں مباحثہ کر لیجیے۔ مگر پنڈت جی کو بہانہ ہاتھ آ گیا تھا۔ اُنہوں نے ایک نہ سُنی۔ یہی کہا کہ میری کوٹھی پر چلے آؤ۔ چونکہ سرکار کی طرف سے ممانعت ہو گئی تھی۔ اس لئے جناب مولانا کوٹھی پر نہ جا سکے۔ اور پنڈت جی کوٹھی سے باہر نہ نکلے۔ اُدھر تو یہ قصہ ہوا۔ اور اِدھر جناب مولانا نے ہم لوگوں کو حکم دیا کہ بازار میں کھڑے ہو کر پکارے گلے کہدو کہ پنڈت جی پہلے تو بہت سی زبان درازیاں کرتے تھے اب وہ زبان درازیاں کہاں گئیں۔ ذرا مردوں کے سامنے آئیں۔ کوٹھی سے باہر نکلیں اور یہ فرمایا کہ پنڈت جی کے اعتراضوں کے جواب علی الاعلان بیان کر دو؛

چونکہ یہ کام کچھ ایسا مشکل نہ تھا کہ جناب مولوی محمود حسن صاحب اور مولوی حافظ عبدالعدل صاحب کو تکلیف کرنی پڑتی۔ اس لئے بندہ نے اس کی تعمیل کر دی۔ یعنی پنڈت جی کے اعتراضوں کے جواب بر سرِ بازار کئی روز تک بیان کئے۔ اور پنڈت جی کے مذہب جدید پر بہت سے اعتراض کئے اور بہت سی غیرت دلائی۔ اگرچہ مجمع عام میں پنڈت جی کے معتقد و شاگرد بھی ہوتے تھے لیکن کسی کو نہ اتنی جرأت ہوئی کہ لب کشا ہو۔ نہ اتنی غیرت آئی کہ پنڈت جی کو کشاں کشاں میدان میں لائے اور اسی مضمون کے اشتہار بازاروں میں چسپاں کر دیئے؛

آخر الامر مولانا نے پنڈت جی کے پاس یہ پیام بھیجا کہ خیر آپ مباحثہ نہیں کرتے نہ کیجئے۔ ہم مجمع عام میں وعظ بیان کریں گے آپ مع شاگردوں اور معتقدوں کے وعظ تو سُن لیں۔ لیکن

کب وہ سنتا ہے کہانی میری

اور پھر وہ بھی زبانی میری

پنڈت جی وعظ میں تو کیا آتے رُڑکی سے بھی چل دیئے اور ایسے گئے کہ پتہ بھی نہ ملا کہ کدھر گئے

آخرش مولانا نے نفس نفیس بر سر بازار تین روز تک وعظ فرمایا۔ مسلمان و ہندو و عیسائی اور سب بڑے چھوٹے انگریز جو روڑکی میں تھے ان وعظوں میں شامل تھے۔ ہر قسم کے لوگوں کا ہجوم تھا۔ مولانا نے وہ وہ دلائل مذہب اسلام کے حق ہونے پر بیان فرمائے کہ سب حیران تھے۔ اہل جلسہ پر عالم سکتہ کا سا تھا۔ ہر شخص متأثر معلوم ہوتا تھا۔ پنڈت جی کے اعتراضوں کے وہ وہ جواب دندان شکن دیئے کہ مخالف بھی مان گئے۔ توحید و رسالت کے بیان میں تو وہ سماں بندھا تھا کہ بیان سے باہر ہے جس نے سنا ہوگا وہی جانتا ہوگا۔ ع قدر ایں مے نشناسی بخدا تا نہ چشی

جو لوگ اہل اسلام میں سے اس جلسہ میں اہل دل تھے وہ تو نیم بسمل ہو گئے تھے مرغ بسمل کی طرح تڑپتے تھے۔ ع حوریاں رقص کناں ساغر مستانہ زدند

ان تین وعظوں میں جناب مولانا نے تمام اہل مذاہب پر ظاہر کر دیا کہ بغیر اسلام لائے عذاب آخرت سے (جو ابدی ہوگا) نجات ممکن نہیں حجت الٰہی سب پر قائم کر دی بلکہ تمام کر دی اور اب بھی اگر کوئی دوزخ کی آگ کو اپنے واسطے پسند کرے تو وہ جانے ع

نہ مانے آتش دوزخ میں جائے جس کا جی چاہے

دیگر

بر رسولاں بلاغ باشد و بس

الغرض جناب مولانا ۲۳ر شعبان کو روڑکی سے روانہ ہو کر ایک روز منگلور رہے۔ دوسرے روز دیوبند پہنچے اور دو تین روز رہ کر نانوتہ رونق افروز ہوئے اور پنڈت جی کے اعتراضوں کے جوابات لکھے جو کل گیارہ تھے۔ خانہ کعبہ کی طرف سجدہ کرنے پر جو اعتراض ہے اس کا جواب چونکہ بہت شرح و بسط رکھتا ہے۔ اس کو جناب مصنف مرحوم ہی نے ایک جدا رسالہ کر دیا تھا اور اس کا نام قبلہ نما فرمایا کرتے تھے۔ اور دس اعتراضوں کے جو جوابات ہیں ان کا جدا رسالہ کر دیا تھا۔ مگر اس کا نام کچھ مقرر نہیں فرمایا تھا اس لئے بندہ نے اس کا نام انتصار الاسلام رکھا اور جوابات دندان شکن بھی اس کا نام ہے۔ جناب مولانا مرحوم کے سامنے بھی اس نام کا ذکر آیا تھا اور ہندی میں اس رسالہ کا نام "پنڈت کی کتھا میں کھنڈت" ہے۔ رسالہ قبلہ نما میں فقط ایک اعتراض کا جواب ہوا اور انتصار الاسلام میں دس اعتراضوں کا جواب ہے اور بنظر مناسب بندہ نے پنڈت جی کے اس اعتراض کا جواب جو شاہ جہاں پور کے مباحثہ میں بہشت و دوزخ کے وجود پر کیا تھا اسی رسالہ میں شامل کر دیا ہے اور فرشتوں اور جنوں کے موجود خارجی ہونے کے ثبوت میں جو تقریر مولانا نے وہاں بیان فرمائی تھی اس کو بھی یہاں درج کر دیا ہے۔

اس رسالہ میں سید احمد خاں صاحب بہادر کے اوہام کا بھی جواب ہے۔ کیونکہ یہ حضرت چند امور میں پنڈت جی کے ہم صفیر ہیں۔ شیطان اور جن اور فرشتوں کے وجود خارجی کے دونوں منکر ہیں اور بہشت و دوزخ کے وجود حقیقی کا دونوں کو انکار ہے۔ اگر سید صاحب اور ان کے ہم مذہب بہ نظرِ انصاف ان تقریروں کو ملاحظہ کریں گے تو امید خدا سے یوں ہے کہ ان کے جی سے سارے وسوسے دور ہو جائیں گے اور شیطان کے وجود خارجی کا اقرار کریں گے۔ جنوں اور فرشتوں کے جسمانی ہونے میں کچھ وہم بھی نہ کریں گے اور بہشت و دوزخ کے وجود حقیقی کا یقین کریں گے۔ بہشت میں داخل ہونے کی تیاری کریں گے۔ دوزخ سے بچنے کی فکر فرمائیں گے وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ۔

جناب خان صاحب بہادر نے جو سورۂ بقر کی تفسیر لکھی ہے اس میں شیطان اور تمام جن اور فرشتوں اور دوزخ و بہشت کے وجود حقیقی خارجی کا انکار کیا ہے اور معجزات انبیاء کی تاویلیں کی ہیں اس کا جواب بندہ نے لکھا ہے جو قریب الاختتام ہے۔ اگر خدا کو منظور ہوا اور اس کے طبع کا سامان میسر ہوا تو وہ بھی عنقریب طبع ہو کر ناظرین کے ملاحظہ میں گذرے گا۔

القصہ انتصار الاسلام گو عجیب رسالہ ہے۔ مگر قبلہ نما عجیب وغریب ہے۔ غالباً کئی صدی سے کسی کان نے ایسے مضامین عالیہ نہ سنے ہوں گے اور نہ کسی آنکھ نے دیکھے ہوں گے۔ زیادہ کیا عرض کروں۔ ناظرین بعد ملاحظہ خود دیکھ لیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب قبلہ نما بھی طبع ہو کر شائع ہوتا ہے۔ اور جناب مولانا کی وہ تحریریں جو زیر طبع اب تک نہیں آئیں اور وہ کوئی سو جزو ہوں گے ان کے شائع کرنے پر بندہ نے کمر ہمت باندھی تو ہے خداوند کریم مدد کرے آمین۔

حیف صد ہزار حیف کہ زمانہ ایسے عالم ربانی سے جو اپنے زمانے میں اپنی نظیر نہ رکھتا تھا خالی ہو گیا۔ افسوس صد ہزار افسوس کہ ایسا حامیٔ شریعت جو نہ فقط اپنی جان بلکہ پڑوسیوں کی بھی جانیں شریعت کی حمایت میں جھونک دے اس وقت دنیا سے اٹھ جائے۔ ہائے وہ باغ اسلام کا باغبان کہاں گیا جو اس باغ کی حفاظت کرتا تھا جس سے اس کو رونق تھی۔ ہائے اب اس باغ کی خدمت کون کرے گا۔ اس کی روشنیں کون درست کرے گا۔ خس و خاشاک سے صحن چمن دین کس طرح صاف ہو گا ہائے وہ نخل بند گلستانِ اسلام کدھر گیا جو سرو اسلام یعنی صراط مستقیم کی درستی و موزونی کی فکر رکھتا تھا۔ ہائے وہ جاروب کش باغ دین کہاں گیا جس کی تقریر خس و خاشاکِ اوہام کے لئے جاروب تھی اب سوائے حسرت و افسوس کے کچھ نہیں

ہو سکتا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔ نہ کوئی رہا ہے نہ کوئی رہے گا۔ البتہ ایک ذات وحدہٗ لاشریک جو ہمیشہ سے ہے ہمیشہ رہے گی۔

جناب مولانا مرحوم نے شاگرد و معتقد بہت چھوڑے اب ان کو چاہیئے کہ جناب مولانا مرحوم کی طرح جان و مال و عزت و آبرو کا کچھ خیال نہ کریں۔ آپس کے جھگڑوں میں نہ پڑیں خدا اور رسول کے دشمنوں سے لڑیں۔ حتی الوسع دین اسلام کی حمایت کریں۔ بندہ بھی ایک ادنے شاگردوں میں شمار ہوتا ہے۔ اگرچہ سب میں ادنیٰ ہے لیکن اس انتساب کو اپنا فخر جانتا ہے ع

بلبل ہمیں کہ قافیہ گل شود بس ست

اب رب العزت سے یہ دعا کرتا ہوں کہ اسلام و اہل اسلام کو ترقی دے۔ ہمارے گناہوں پر خیال نہ فرمائے۔ خاک ذلت سے اٹھا کر تخت عزت پر بٹھائے۔ اسلام کا بول بالا ہو، دشمنان دین کا مُنھ کالا ہو ع این دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد۔

بندہ نے جناب مولانا مرحوم کی سوانحعمری لکھی ہو اور عجائب واقعات گذرے ہیں اور جو جو کار نمایاں مولانا مرحوم نے کئے ہیں ان کا مفصل حال بیان کیا ہے اور بہت سے متفرق واقعات ملی و ملکی جن سے جناب مولانا کا یکتائے روزگار ہونا علوم ظاہری و باطنی میں ظاہر ہوتا ہے مشرح مرقوم کئے ہیں اور یہ بھی بیان کیا ہو کہ جناب مولانا مغفور کیا کیا چیزیں اپنی یادگار چھوڑ گئے ہیں۔ اور غرض اس جمع اور تفصیل سے یہ ہو کہ شاید کوئی کمر ہمت باندھے اور اپنے مقدور کے موافق ایسے اُمور کے اجراء میں کوشش کرے اور مضامین عالیہ سے خود نفع اٹھائے اور اوروں کو پہنچائے۔ یہ سوانحعمری لایق دید ہے شاید ایسی عجیب چیز بھی اس زمانہ میں اور کوئی ہو۔ یہ سوانح عمری چونکہ ایک کتاب ہو گئی ہے اس لئے بالفعل شائع ہونا کا ذرا دشوار ہے اگر خدا کو منظور ہے تو اس کا بھی وار آجائیگا فقط

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اعتراض اوّل

قادر مطلق اپنے مار ڈالنے اور چوری کرنے سے کیوں مقدس ہے؟

جواب اوّل

اگر خدا تعالیٰ قادر مطلق نہیں تو قادر مقید ہوگا اور قادر مقید ہوگا تو اس کے اوپر بالضرور قادر مطلق ہوگا۔ کیونکہ اول تو باتفاق اہل معقول ہر مقید کے لئے ایک مطلق ضرور ہے۔ دوسرے قطع نظر ان کے اتفاق کے یوں بھی عقل سلیم بالبداہت اس کی ضرورت پر شاہد ہو

تفصیل اس اجمال کی یہ ہو کہ تقیید حقیقت میں ایک تقطیع کا نام ہے اور قطع کرنے کو یہ لازم ہے کہ کسی بڑی چیز میں سے ایک چھوٹی چیز نکال لیجئے۔ سو اگر کلیات میں یہ قطع و برید واقع ہو تو وہ چھوٹی چیز تو (بایں وجہ کہ احاطہ تقطیع میں یعنی اس شکل کے احاطہ میں ہوتی ہے جو قطع کرنے سے حاصل ہوتے ہی قید کی شکل میں آجاتی ہے) مقید ہوگی اور وہ بڑی چیز بایں نظر کہ اس قید سے خارج ہے مطلق کہلائے گی کیونکہ مطلق اس کو کہتے ہیں جس کا کوئی روکنے والا نہ ہو؛

بالجملہ ہر مقید کے لئے بشہادت عقل اور نیز باتفاق اہل عقل مطلق ضرور ہے۔ اس لئے اگر خدا قادرِ مطلق نہ ہوگا تو قادر مقید ہوگا اور اس سے اوپر کوئی اور قادر مطلق ماننا پڑے گا؛

اور چونکہ قادر مطلق کے لئے پنڈت جی کے نزدیک یہ ضرور ہے کہ وہ اوروں کے مارنے پر بھی قادر ہو اور اپنے مارنے پر بھی قادر ہو (چنانچہ تقریر اعتراض اس پر شاہد ہے) تو اس کو خدا کے مارنے پر بھی قدرت ہوگی اور اپنے مارنے پر بھی؛

اور جب نعوذ باللہ خدا کے مارنے پر بھی اس کو قدرت ہوئی تو جلانے اور خدا کے مارنے پر بھی قادر ہوگا۔ بلکہ یوں کہیئے خدا اسی کا پیدا کیا ہوا اور جلایا ہوا ہوگا۔ کیونکہ اپنی ہی دی ہوئی صفت کو کوئی چھین سکتا ہے دوسروں کی دی ہوئی صفت کو کون سلب کر سکے؛

آفتاب اگر زمین کو نور عنایت کرتا ہے تو وہی چھین سکتا ہے یعنی اپنی حرکت سے نور کو زمین سے لے سکتا ہے۔ قمر عطائے آفتاب کو نہیں چھین سکتا؛

اور ظاہر ہے کہ وجود اور حیات دونوں صفتیں ہیں جو کوئی ان کو کسی سے چھین لے تو یوں سمجھو اسی کی دی ہوں گی اس صورت میں خدائی کیا ٹھیری بادشاہ شطرنج کی بادشاہی ہوئی؛

بالجملہ خدا کو قادر مطلق نہ کہنا ایسا سخت کلمہ ہے کہ اس سے خدا کی خدائی ہی کا انکار لازم آتا ہے فقط قدرتِ کاملہ ہی کا انکار نہیں ہوتا؛

جواب ثانی

ہر فعل یعنی تاثیر کے لئے ایک فاعل یعنی مؤثر چاہیئے اور ایک مفعول یعنی منفعل ضرور ہے۔ مگر منفعل وہی ہوتا ہے جس میں قابلیت[1] قبول تاثیر ہو؛

ہاں یہ ہوتا ہے کہ جیسے مؤثر باعتبار تاثیر کم و زیادہ ہوتے ہیں ایسے ہی منفعل اور متاثر بھی باعتبار انفعال و تاثیر یعنی قابلیت قبول اثر[2] کم و بیش ہوتے ہیں مگر نہ مقبول کی قابلیت کا عدم

[1] یعنی اثر قبول کرنے کی قابلیت ہو ۱۲ [2] یعنی اثر قبول کرنے کی قابلیت کے اعتبار سے کم و بیش ہوتے رہتے ہیں ۱۲

ف کسی سے کسی صفت کو وہی چھین سکتا ہے جس نے دی ہو دوسرا نہیں چھین سکتا ۱۲

اور نقصان موجب عدم تاثیر یا موجب نقصان تاثیر مؤثر" ہو سکتا ہے اور نہ فاعل کی تاثیر کا عدم اور نقصان موجب "عدم قابلیت منفعل" یا موجب نقصان قابلیت منفعل" ہو سکتا ہے۔

مثلاً آفتاب دربارۂ تنویر زمین و آسمان مؤثر ہے اور آئینہ اس کے مقابل میں متاثر۔ وہ فاعل ہے یہ منفعل وہ اس باب میں فاعل اور مؤثر کامل ہے اور یہ اسباب میں منفعل اور متاثر کامل یعنی "قابل بوجہ اتم" ہے لیکن اگر فرض کرو بجائے آئینہ پتھر ہو تو مفعول کی جانب بیشک نقصان قابلیت ہوگا اور اگر بجائے آئینہ روح یا ہوا یا آواز فرض کرو تو عدم قابلیت ہوگا۔ مگر دونوں صورتوں میں آفتاب کے پُر انوار ہونے میں اور مؤثر ہونے میں کچھ نقصان نہیں آتا وہ جوں کا توں ہے؛

علیٰ ہذا القیاس ادھر اگر آئینہ ہو اور اُدھر بجائے آفتاب کالا توا ہو تو پھر قابلیت آئینہ" میں کچھ نقصان نہیں۔ فاعلیت[1] کالے توے کا عدم ہے۔

اور اگر بجائے آفتاب قمر ہو یا چراغ ہو تو پھر قابلیت آئینہ تو بدستور ہے مگر فاعل کی جانب نقصان تاثیر ہے۔

جب یہ مقدمہ ممہد ہو چکا تو اب سنئے "قادر" فاعل[2] قدرت" ہے اور مقدور "مفعول قدرت"

اگر اس طرف خدا ہو اور اس طرف ممکنات تو فاعل بھی کامل ہے اور مفعول بھی کامل؛

اور اگر ادھر تو ممکنات بدستور ہوں اور اُدھر بجائے خدا اس کی مخلوقات میں سے کسی کو فرض کرو۔ فرشتہ یا جن یا آدمی تو مفعول کا کمال تو بدستور رہے گا پر فاعل کی جانب نقصان ہوگا۔

اور اگر فرض کرو پتھر وغیرہ جمادات میں سے کچھ ہو تو پھر فاعلیت کا عدم ہوگا۔

اور اگر فاعل قدرت یعنی قادر تو خدا ہو۔ اور ادھر بجائے ممکنات ممتنعات ذاتی یعنی محالات ذاتی ہوں تو فاعل کا کمال تو بدستور رہے گا۔ اور مفعول کی جانب عدم قابلیت ہوگا؛

اور اگر بجائے ممکنات و ممتنعات ذاتیہ۔ ممتنعات بالغیر ہوں تب بھی قادر بدستور کامل رہے گا پر مفعول کی جانب نقصان قابلیت ہوگا؛

پس محال اگر بوسیلہ قدرت ظہور میں نہیں آتا تو قدرت خداوندی کا اور اس کی قادریت کا قصور نہیں ہوتا محال میں مقدوریت نہیں ہوتی؛

---

[1] کالا توے کی فاعلیت معدوم ہے کہ وہ کسی کو روشن کرہی نہیں سکتا ۱۲

[2] یعنی قادر وہ ہے جو قدرت کا فاعل ہو اور اسکو کام میں لاتا ہو اور مقدور وہ ہے جو قدرت کا مفعول ہو یعنی جس پر قدرت چلائی جائے گی۔ محمد دیوبندی عفی عنہ

سو پنڈت جی کے اس اعتراض سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ہنوز اس فرق کی خبر نہیں
موت خداوندی "مقدور نہیں کیونکہ محال ہو۔ مگر اس سے خدا کی قادریت میں کیا فرق اور نقصان
آ گیا جو اس کو قادر مطلق نہیں کہتے؛

چوری کا جواب باقی رہا چوری کا اعتراض اس کا جواب بھی اسی مقدمہ ممہدہ کو نکل سکتا ہے۔
صورت اس کی یہ ہے کہ چوری کے لئے مالِ غیر چاہئے وہ خدا کی نسبت مفقود جو کچھ عالم میں ہے
وہ خدا کی ملک ہے؛

اور کیونکر نہ ہو نوکری وغیرہ سے جو پیدا ہوتا ہے وہ برائے نام کمانے والوں کا پیدا کیا ہوا
ہوتا ہے۔ اتنی بات پر یوں کہا کرتے ہیں کہ ان کا پیدا کیا ہوا ہے اور اس لئے یہ ان کی ملک ہے۔
خدا تو خالق حقیقی ہے اور پیدا کرنے والا تحقیقی وہ مالک نہ ہو اس کے کیا معنی؟ مگر الٰہی تو مال غیر
معدوم محض ہوا اور اس وجہ سے مفعول یعنی مسروق کی جانب جو فعل سرقہ کے لئے چاہئے خالی
نکلی غرض یہاں بھی قدرت اور قادریت خدا کا قصور نہیں مقدور کی جانب کا قصور ہے؛

اعتراض ثانی

شیطان کو کس نے بہکایا؟
مسلمان کہتے ہیں کہ شیطان بہکا کر انسان سے بُرے کام کراتا ہے لیکن ہم پوچھتے ہیں کہ
شیطان کو کس نے بہکایا؟ حاصل یہ ہے کہ یہ مسئلہ غلط ہے انسان خود برے کام کرتا ہے۔

جوابِ اول

اس وجہ سے کہ شیطان کا بہکانے والا کوئی نہیں ملتا۔ شیطان کے وجود اور اس کے بہکانے
میں متامل ہونا ایسا ہی جیسے باین وجہ کہ آگ کا گرم کرنے والا کوئی نہیں اور آفتاب کا روشن کرنیوالا
کوئی نہیں آگ کی نسبت آب گرم کے گرم کرنے میں اور آفتاب کے زمین کے روشن کرنے میں
متامل ہونا؛

اگر یہی وجہ ہے تو آگ کے وجود سے بھی انکار لازم ہے اور آفتاب کے وجود سے بھی انکار
ضرور ہے۔ اور آب گرم کے آتش سے گرم ہونے کو اور زمین وغیرہ کے آفتاب سے روشن ہونے کو
غلط کہنا چاہئے بلکہ باین نظیر کہ خدا کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں خدا کے وجود کا انکار بھی ضرور ہے۔
اور عالم کے مخلوق خدا ہونے کو غلط کہنا لازم ہے۔ یہاں بھی یہی کہنا چاہئے کہ جیسے انسان اپنے

[1] کیونکہ جو کچھ ہے وہ خدا کا غیر کے حصہ میں نفی اور عدم کیونکر غیر خود معدوم اس کا ہو کیا سکتا ہے ۱۲

آپ برے کام کرتا ہے مخلوقات بھی اپنے آپ ہی پیدا ہو جاتی ہے کوئی خالق نہیں۔

جواب ثانی

اوصاف کے پھیلاؤ کی یہ صورت ہے کہ ایک موصوف بالذات اور مصدر وصف ہوتا ہے جس کے حق میں وہ وصف خانہ زاد ہوتا ہے اور سوا اس کے اور سب اس سے مستفید ہوتے ہیں۔

وصف وجود کے پھیلاؤ کی یہ صورت ہوئی کہ خدا موجود بالذات اور مصدر وجود ہے اس کے حق میں وجود خانہ زاد ہے اور سوا اس کے اور سب اس سے مستفید ہیں۔

حرارت کے پھیلاؤ کی یہ صورت ہوئی کہ آتش گرم بالذات اور مصدر حرارت ہو اور آب گرم وغیرہ اس سے حرارت میں مستفید۔

نور کے پھیلاؤ کی یہ صورت ہے کہ آفتاب بالذات روشن اور مصدر نور ہے۔ نور اس کے حق میں خانہ زاد ہے اور سوا اُس کے اور سب اس سے مستفید۔

اور یہ جو آفتاب میں حرارت اور آتش میں نور ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مادہ واحد دونوں میں مشترک ہو فقط صفائی مادہ اور عدم صفائی کا فرق ہے۔ سو یہ ایسی بات ہے جیسے شمع کافوری یا شمع موم یا گیس کی روشنی اور سرسوں۔ نرہ وغیرہ کی مشعلیں۔ مادۂ آتشیں ہونے میں تو شریک مگر صفائی اور غیر صفائی میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

جیسے یہاں وجود فرق مذکور موصوف بالحرارت اور موصوف بالنور دونوں میں آتش ہی ہی۔ ایسے ہی آفتاب اور آتش میں بھی اشتراک مادہ ہے اور موصوف بالحرارت اور موصوف بالنور دونوں جا ایک ہی چیز ہے۔

غرض موصوف بالذات ایک ہوتا ہی پر اس کے وصف کا پھیلاؤ یوں ہوتا ہے کہ قابلات کثیرہ اس سے مستفید اور اس کے وصف کے معروض ہو جاتے ہیں۔ مگر منجملہ اوصاف۔ وصف ضلال بھی ہے اس کے پھیلاؤ کی یہی صورت ہو کہ ایک کوئی موصوف بالذات ہو اور سوا اُس کے اور سب اُس سے یہ وصف لے کر زمرہ ضالین میں داخل ہوں۔ سو اس موصوف بالذات کو تو ہم شیطان کہتے ہیں اور باقی گمراہوں کو اسکے وصف کا معروض اور اس سے لینے والے اور اس کی وجہ سے گمراہ سمجھتے ہیں۔

شبہ | مگر ہاں شاید کسی عقل کے پورے کو اس صورت میں یہ شبہ ہو کہ شیطان کی برائی اگر خدا کی طرف سے ہے تو خدا کی برائی لازم آتی ہے نہیں تو شیطان کی برائی ماننی پڑتی ہے۔

یعنی جب اس کا وصف ذاتی جو ضلال تھا خدا کی طرف سے نہ ہوا تو یہ معنی ہوئے کہ خدا کا مخلوق نہیں اور خدا کا مخلوق نہیں تو پھر ذاتِ شیطانی بھی خدا کی مخلوق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وصف ذاتی اور ذات میں کسی طرح جدائی ممکن نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جب ذات شیطانی مخلوق خدا ہوئی اور وصف ضلال مخلوق خدا نہ ہوا تو ضلال اوپر سے عارض ہوا ہوگا۔ اس صورت میں اول تو وصف مذکور کا ذاتی ہونا غلط ہو گیا۔ دوسرے وقت خلق اور اول آفرینش میں یہ وصف اس میں نہ ہوگا۔

جواب | اسی لئے یہ گذارش ہے کہ صدور اور چیز ہے اور پیدا کرنا اور چیز ہے۔ آفتاب اگر کسی روشن دان کے مقابلہ ہو تو نور آفتاب اس روشندان سے گذر کر زمین پر جا کر پڑتا ہے۔ روشندان کی شکل کے مطابق زمین پر ایک شکل نورانی پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن نور مذکور کو تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ آفتاب سے صادر ہو کر آیا اور شکل کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ آفتاب میں سے نکلی۔ ورنہ مثل نور شکل کو بھی اول صفت آفتاب ماننا پڑے گا۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ شکل آفتاب کے سبب پیدا ہو گئی غرض خلق یعنی پیدا کرنا اور چیز ہے اور صدور اور چیز ہے۔ پیدا کرنے میں اول پیدا کرنے والے میں اُس کا عدم چاہیے جس کو پیدا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ مال پیدا کرتے ہیں یعنی کماتے ہیں تو چونکہ برائے نام یہاں بھی پیدا کرنا ہے اول مال کا عدم ہوتا ہے اور صدور کو یہ لازم ہے کہ اول مصدر[1] میں صادر موجود ہو پھر صدور کی نوبت آئے۔ سو بھلائیاں تو خدا سے صادر ہوئی ہیں اور برائیاں اس نے پیدا کی ہیں۔ اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ بری صورتیں، بری سیرتیں بری آوازیں، پاخانہ، پیشاب خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ اگر پیدا کرنے میں بھی مثل صدور خدا ہی کی طرف سے آمد ہوتی تو یہ چیزیں بھی مخلوق خدا نہیں ہو سکتیں اور جو یہ ہو سکتی ہیں تو شیطان ہی نے کیا قصور کیا ہے اس کے پیدا کرنے میں بھی برائی ہی کی وجہ سے برائی تھی سو یہ اور جگہ بھی موجود ہے

اعتراض سوم

نسخ احکام وادیان

مسلمان قائل ہیں کہ احکام خداوندی میں نسخ ہوتا ہے لیکن یہ امر بالکل خلاف عقل ہے۔ کیونکہ اس کے یہ معنی ہوئے کہ خدا نے بے سوچے آج کچھ کہدیا کل کو جب کوئی خرابی دیکھی۔ اور حکم بدل دیا۔ خدا کا حکم آدمیوں کے حکم کے برابر نہیں۔ ہمیشہ اس کا ایک حکم رہتا ہے اور تغیر و تبدیل احکام کی اس کے ہاں نوبت نہیں آتی۔

[1] یعنی جس چیز سے صدور ہو رہا ہے اس میں صادر یعنی یہ ظاہر ہونے والی اور نکلنے والی چیز ہو ۱۲ محمد دیوبندی عفی عنہ

ف پیدا ہونے اور صادر ہونے کا فرق

جواب اول

اگر حکم خداوندی میں تغییر و تبدیل خلاف عقل ہو تو ارادہ خداوندی میں بھی تغییر و تبدیل خلاف عقل ہو. حکم کی تبدیل میں اگر یہ خرابی ہے کہ خدا کی طرف غلط فہمی کا الزام آئے گا تو ارادہ کی تغییر و تبدیل میں بھی یہی خرابی ہے وہ بھی مثل حکم فہم پر موقوف ہو جیسے حکم جب دیتے ہیں جب پہلے کچھ اپنے دل میں سمجھ لیتے ہیں ایسے ہی ارادہ بھی کسی کام کا جب ہی کرتے ہیں جب اول اپنے دل میں کچھ سمجھ لیتے ہیں مگر یہ ہے تو پھر پیدا کرنے کے بعد معدوم کر دینا اور جلانے کے بعد مارنا اور عطائے صحت کے بعد مریض کر دینا اور راحت کے بعد تکلیف میں ڈال دینا علی ہذا القیاس اس کا الٹا بھی خدا سے ممکن نہ ہو سکے۔ کیونکہ یہ سب بارادہ خدا ہوتے ہیں۔ سو ایک ارادہ کے بعد دوسرا ارادہ مخالف ارادہ اول خدا کرے تو یوں کہو پہلے بے سوچے سمجھے خدا نے ارادہ کر لیا تھا۔

جواب ثانی

حکم اول کہیں بوجہ غلطی بدلا جاتا ہو۔ اور کہیں بوجہ تبدل مصلحت بدلا جاتا ہو۔ طبیب کبھی تشخیص میں غلطی کرتا ہو اور اس وجہ سے بعد اطلاع غلطی نسخہ اول کو بدل دیتا ہے اور کبھی بوجہ تبدل احوال مریض یا "بوجہ اختتام وقت دوا" اس دوائے اول کو بدل دیتا ہو۔ اثنائے بخار میں اگر سرسام ہو جائے تو بوجہ تبدل احوال مریض نسخہ بدلا جاتا ہو اور بعد اختتام میعاد منضج "جو مسہل لکھا جاتا ہو" تو یہ تبدیل بوجہ اختتام وقت دوائے اول ہوتی ہو۔ مگر ہر چہ بادا باد ان دونوں صورتوں میں تغییر و تبدیل بوجہ اطلاع غلطی نہیں ہوتی۔ سو خدا کے احکام میں اول تغیر بھی اسی قسم کا ہوتا ہے اُس قسم کا نہیں ہوتا۔ مگر حضرت معترض کو ان دونوں صورتوں کی خبر ہی نہ ہو تو وہ کیا کریں معذور ہیں۔

اعتراض چہارم

خلق ارواح اور مسئلہ تناسخ پر ایک نظر

یہ مسئلہ اہل اسلام کا ہو کہ ارواح خدا کے یہاں پہلے سے موجود ہیں جب کسی کو حکم دیتا ہو تو وہ حکم کے موافق دنیا میں آجاتی ہیں۔ نہیں بلکہ خدا کو ہر وقت قدرت ہو جب چاہے پیدا کر کے بھیج دیتا ہو اور ارواح کل ساڑھے چار ارب ہیں اور جزا و سزا بطور تناسخ ہوتی ہے۔

جواب اول

اعتراض پر تفصیلی نظر

حاصل اس اعتراض کا تین باتیں ہیں۔ اول تو یہ کہ خدا کو ہر دم ارواح کے پیدا کرنے کی قدرت ہو پھر کیا ضرورت ہے کہ پہلے سے اُن کو موجود مانیئے؟

دوسرے یہ کہ مقدار ارواح ساڑھے چار ارب ہے اس سے غرض حضرت معترض کی یہ ہوگی کہ اہل اسلام کے طور پر مقدار ارواح زیادہ ہونی چاہیئے۔ کیونکہ وہ آواگون کے قائل نہیں۔ اس صورت میں جو ارواح ایک بار دنیا میں آئیں وہ پھر دوبارہ نہیں آتیں۔ مگر یہ ہے تو پھر بلحاظ کثرت بنی آدم و دیگر ذوی ارواح ساڑھے چار ارب سے کہیں زیادہ تو ایک ہی آن میں موجود رہتی ہیں۔

تیسری بات آواگون ہے جس کی نسبت دوسری بات کو بمنزلہ تمہید کہئے اور آواگون صحیح ہوا تو پھر شور قیامت ایک افسانہ غلط ہوگا۔

بالجملہ اعتراض کی باتیں تو دو ہی ہیں۔ پر دوسری بات بمنزلہ تمہید امر ثالث ہے۔ یا تیسری بات بمنزلہ تفریع امر ثانی ہے اور اس لئے ہم کو بالاستقلال تینوں باتوں کا جواب دینا لازم ہوا۔ تاکہ ہر احتمال پر جواب منطبق ہو جائے!

جوابات | پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ اگر خدا کا ہر دم قادر ہونا اس بات کو مقتضی ہے کہ وقت ضرورت سے پہلے کوئی چیز پیدا نہ ہوا کرے تو نعوذ باللہ خدا تعالیٰ حسب اعتقاد پنڈت صاحب بالکل خلاف عقل کرتا ہے جو فصل میں غلہ اور میوہ پیدا کر دیا اور سال کے سال حسب ضرورت صرف ہوتا رہا۔ یوں مناسب تھا کہ جب کسی کو ضرورت ہوا کرتی اسی وقت خدا تعالیٰ پیدا کر دیا کرتا۔ علیٰ ہٰذا القیاس زمین سے لے کر آسمان تک کوئی چیز ایسی نہیں جو ضروری نہیں۔ پھر ہر قسم پر نظر ڈال کر دیکھ لیجئے کہ مقدار ضرورت سے کہیں زیادہ اور وقت ضرورت سے پہلے موجود ہے۔ زمین، پانی، ہوا الیٰ آخرہ سب چیزیں ایسی ہیں کہ ضرورت سے زیادہ ہیں اور پہلے سے موجود ہیں اور پھر کہیں نہ کہیں مقدار زائد ہی وقت ضرورت کام آجاتی ہے۔ باقی رہا امر ثانی اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چھوٹے سے گاؤں کے مچھر یا بھنگے ساڑھے چار ارب سے تو زیادہ ہوں گے۔ اگر اعتبار نہ آئے تو پنڈت جی اور ان کے مریدگن دیکھیں جب مقدار ارواح کل ساڑھے چار ارب ہے اور ہر قسم کے جسم حیوانی سے وہی ارواح متعلق ہوتی رہتی ہیں تو یہ تعداد ہرگز کسی عاقل کے نزدیک قابل قبول نہیں مگر ہاں عقل کو طاق میں رکھ دیجئے تو پھر کچھ مسلم ہو سکتا ہے۔

اور امر ثالث کا جواب یہ ہے کہ آواگون اگر بغرض جزا و سزا ہے جیسا عبارت اعتراض سے ظاہر ہے اور حضرات ہنود فرماتے ہیں تو پھر یہ عجب طرح کی جزا و سزا ہے کہ نہ انعام والے کو یہ خبر کہ یہ کاہے کا انعام ہے اور نہ سزایاب کو یہ اطلاع کہ یہ کاہے کی سزا ہے۔

اگر پنڈت جی کو یاد ہو تاکہ ہم پہلے فلاں جون میں تھا اور اب فلاں کاموں کی جزا و سزا میں مرنے

تم لکھ کمال اور طرفہ تماشہ تو یہاں یہ ہے کہ جس پر وہ اپنی صفت امانت (یعنی ارنا نہ کی طاقت) کو چلا تا چاہتا ہے وہ فولادی دیواسے بہت زیادہ

جینے امراض اور تکالیف کی مصیبت میں پھر یہاں آیا ہوں جب بھی یہ بات علی العموم قابل تسلیم نہ تھی اگر مسلم ہوتی تو فقط پنڈت جی ہی کے حق میں دربارہ جزاو سزا کی جاتی۔ مگر افسوس تو یہ ہے کہ جزا وسزا تو ایسی عام اور پھر ایک فرد بشر کو بھی یاد نہیں۔ اگر سلسلۂ آفرینش بطور آواگون ہوتا اور آواگون بغرض جزاوسزا تو یہ ضرور تھا کہ ہر فرد بشر کو یہ یاد ہوتا کہ میں پہلے فلاں جون میں تھا اور فلاں کردار کی پاداش میں گرفتار ہو کر پھر یہاں آیا ہوں۔

| لطیفہ | باقی یہ جو اس صورت میں پنڈت جی کے اس اعتراض کے امر اول کا جواب خود بخود ان کے

عقیدہ سے نکل آیا تو یہ علیحدہ رہا۔ کیونکہ آواگون ہوگا تو پھر خواہ مخواہ پہلے سے ارواح کا مخلوق ہونا تسلیم کرنا پڑے گا گو امر اول کی بنا پر عقیدہ قدم ارواح جو ایک زمانہ میں پنڈت جی کی طرف منسوب تھا پہلے سے باطل نظر آتا تھا۔ کیونکہ یہ امر قابل تسلیم ہو تو پھر قدم ارواح قابل تسلیم نہیں ہو سکتا

جواب ثانی

| اعتراض کے پہلے حصہ کا جواب | جسم انسان و حیوانی مرکب روح (سواری) اور اعضائے جسمانی آلہ افعال جسمانی

میں رفتار، گفتار، استماع و دیدار اعضائے معلومہ کے ذریعہ سے روح سے صادر ہوتے ہیں۔ اصل قوت روحانی یہ کام کرتی ہے۔ پر جیسے کاتب بے قلم باوجود قوت کتابت و مشق تحریر لکھ نہیں سکتا ایسے ہی روح باوجود قوت مشارٌ الیہا بے ذریعہ اعضائے معلومہ رفتار گفتار سے عاجز ہے۔ غرض جسم انسانی کا بمنزلہ مرکب روح ہونا اور اعضائے جسمانی کا بمنزلہ آلات ہونا بدیہی ہے اور کیوں نہ ہو راکب و مرکب میں اول تو نسبت فوقیت ہوتی ہے پھر اس کے ساتھ راکب کا مطاع ہونا اور مرکب کا مطیع (زیر دار ۱۲) ہونا ہوتا ہے۔

(جس کی اطاعت کی جائے ۱۲) سو فوقیت و تحتیت (اوپر نیچا ۱۲) (نیچے ہونا ۱۲) تو اس سے ظاہر ہے کہ روح عالم علوی کی چیز ہے اور جسم اس خاکدان سفلی کی ایک شے ہے اور مطاع اور مطیع ہونا اس سے ظاہر ہے کہ روح کارفرمائے جسم ہے اور جسم کارکن روح؛ علی ہذا القیاس آلہ اور فاعل میں بھی اول تو نسبت مبدائیت اور توسط ہوتی ہے اور پھر وہی مطاع ہونا اور مطیع ہونا۔ حاصل یہ ہے کہ فاعل مبدا فعل ہوتا ہے اور آلہ واسطہ فعل ہوتا ہے۔ چنانچہ ابتدا پر تو کاتب ہے اور پھر قلم پھر کتابت اور نقوش؛

سو جس کسی کو ادنیٰ سی عقل بھی ہوگی وہ سمجھے گا کہ مبدا افعال اختیاری روح اور قوائے

لہ یعنی یہ کہ خدا کو ہر دم ارواح کے پیدا کرنے کی قدرت ہے۔ پھر کیا ضرورت ہے کہ پہلے سے روحوں کو موجود مانیں ۱۲

لہ روح اصل ہے، جسم اس کا مرکب اور سواری۔ اور اعضا آلات ہیں تمام افعال اعضا کو ذریعہ روح سے صادر ہوتی ہیں ۱۲

لہ مبدا یعنی جس سے کسی چیز کا آغاز ہو تو فاعل یعنی کسی کام کا کرنے والا مبدا ہوتا ہے۔ توسط واسطہ اور ذریعہ ہونا ۱۲

روحانی ہیں اور پھر اعضائے معلومہ اور پھر افعال مطلوبہ۔ سو جیسے اس ترتیب کے مواقف اول وجود کاتب ہوتا ہے پھر کہیں قلم بنانے کی نوبت آتی ہے اور اس کے بعد فعل کتابت اور نقوش صادر اور ظاہر ہوتے ہیں اور اسی طرح راکب ہوتا ہے پھر کہیں گھوڑا وغیرہ اسباب سواری لئے جاتے ہیں اسکے بعد سواری اور سیر و شکار کی نوبت آتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس امر کب اور آلات کو خیال فرمائیے۔

مگر یہ ہے تو پھر یہاں بھی یہی ہوگا کہ جو روح راکب اور فاعل ہے اول سے موجود ہو اور جسم اور اعضا اس کے بعد بنائے جائیں۔

اعتراض کے دوسرے حصہ کا جواب

امر ثانی کا جواب یہ ہے کہ شمار کی ضرورت مال و اسباب وغیرہ ضروریات میں ہوتی ہے اور چونکہ اب تک کسی کسی کا مال پہنچتا ہے تو یہ مقدار ہم جیسوں کو ایسی نظر آتی ہے جیسے تالاب یا کنوئیں کے مینڈک کو وہ تالاب اور کنواں یعنی آنکھ کھول کر نہ اس سے زیادہ دیکھا نہ سنا اس لئے اس کے سامنے اگر دریائے شور کی عظمت بیان کی جائے تو اس کے خیال میں نہیں آسکتی۔ گو جہازوں کے سوار ہونے والے اور اس کی عظمت کا مشاہدہ کرنے والے کرۂ ہوا اور کرات افلاک وغیرہ مخلوقات خداوندی کے سامنے اس کو بہت حقیر سمجھتے ہوں۔ بالجملہ ناواقفوں کو یہ مقدار ایک مقدار کثیر معلوم ہوتی ہے اس وجہ سے شاید اس قسم کی (یعنی دریائے شور کی) مقدار میں بے دلیل ارواح کو محدود کرنا ضروری سمجھا ورنہ حقائق شناسان حق آگاہ سے اگر پوچھئے تو یہ مقدار خدا کی عظمت اور اس کی مخلوقات کی تعداد کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رکھتی۔

آواگون کا ابطال

بااینہمہ یہ مقدار اور نیز آواگون دونوں کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ کیونکہ ثبوت کی دو قسمیں ہیں ایک نقلی دوسری عقلی۔

آواگون کے متعلق کوئی نقلی ثبوت نہیں

ثبوت نقلی کے یہ معنی ہیں کہ بوسیلہ کلام خداوندی کوئی امر ثابت ہو جائے سو ہنود کے ہاں اگر کلام خدا ہو تو چار بید ہوں۔ انہیں کی نسبت ان کا یہ خیال ہے کہ یہ کلام خدا ہیں۔

وید خدا کی کتاب نہیں اور نہ اس کی تعلیم خداوندی تعلیم ہو سکتی ہے

مگر ان کی یہ کیفیت کہ نہ ان میں یہ مذکور کہ بید کلام خدا ہیں اور نہ یہ کہ برہما جی جو ان کے معلم اول ہیں خدا کے پیغمبر ہیں اور نہ برہما نے کبھی یہ دعویٰ کیا کہ میں فرستادۂ خدا ہوں اور یہ کلام خدا ہے اور جب تک یہ دونوں باتیں ثابت نہ ہولیں تب تک اس کا کلام خدا ہونا قابل قبول نہیں اور جب یہ دیکھا جائے کہ اس میں پرستش غیر خدا کی تعلیم ہے تو پھر الٹا اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ بے شک یہ کلام خدا نہیں ورنہ اس میں تو کچھ شک ہی

نہیں کہ وہ محرف ہیں یعنی ان میں جعل سازوں کی شرارت سے کمی بیشی الحاق و تبدیل کچھ نہ کچھ واقع ہوئی ہے۔ کیونکہ خدا کی طرف سے تعلیم مخالف واقع ممکن نہیں ظاہر ہے کہ اس صورت میں سوائے خدا (یعنی بجائے خدا کے علاوہ دوسری الٰہی کی پرستش کی تعلیم) اوروں کو بھی مستحق عبادت سمجھنا ضرور ہے۔ اور مستحق عبادت ہونے کے یہی معنی ہیں کہ ان کو مالک اصلی اور صاحب اختیار کلی سمجھے اور یہ بات بے اس کے متصور نہیں کہ سر رشتہ ایجاد و اعدام اپنے ہاتھ میں ہو (فنا کردینا) اور وجود خانہ زاد ہو جس کو چاہا دیا جس کو چاہا نہ دیا مگر یہ بات سوائے خدا اور کسی کو نصیب نہیں پھر اوروں کے لئے عبادت کی تعلیم ہو تو یہ معنی ہوئے کہ غیر مستحقوں کو مستحق سمجھو اور خواہ مخواہ علم کو غلط کر دو

ایک شبہ کا جواب — ہاں مگر جیسے حکم حاکم کے ارادہ پر موقوف ہوتا ہے اگر علم بھی عالم کے اختیار پر موقوف ہوتا تو یوں بھی سہی مگر سب جانتے ہیں کہ اسباب میں علم حکم کے عکس ہے کیونکہ حکم میں فاعل یعنی حاکم کا اتباع ہوتا ہے اور علم میں مفعول یعنی معلوم کا اتباع ہوتا ہے۔ جیسا معلوم ہوتا ہے خواہ مخواہ علم بھی اسی کے مطابق ہوتا ہے!

القصہ تعلیم عبادت غیر خدا کی طرف سے ممکن نہیں اس لئے یہ یقین ہے کہ کتاب بید یا کتاب یزدانی نہیں یا اس میں جعل سازیاں واقع ہوئی ہیں اس وجہ سے قابل اعتبار نہیں۔ اس تقریر کا حاصل تو یہ ہے کہ مقدار مذکور۔ و آواگون بروئے نقل ثابت نہیں۔

مسئلہ تناسخ عقلی ثبوت سے عاری ہے — باقی رہی عقل اس کے طور پر عدم ثبوت مقدار تو خود ظاہر ہے۔ اور آواگون کے ثبوت عقلی میں بہت سے بہت کوئی کہے تو یہ کہے کہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض آدمی اول سے آخر تک زہد و تقویٰ اور عبادت خدا میں گذار دیتے ہیں۔ مگر باوجود اس کے ساری عمر ان کی تکالیف میں گذر جاتی ہے اور بعض آدمی اول سے آخر تک عیاشی اور فسق و فجور میں بسر کرتے ہیں اور باایں ہمہ عیش و آرام میں ان کی عمر گذرتی ہے۔ اب اس تکلیف اور اس آرام کو اعمال حال پر مطابق نہیں آتی۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تکلیف و آرام زمانہ حال کے اعمال کی جزا و سزا ہے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زمانہ آئندہ کے اعمال کی جزا و سزا ہے۔ کیونکہ انعام قبل حسن خدمت اور سزا قبل جرم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ زمانہ گذشتہ میں بھلے برے عمل کئے ہوں گے یہ آرام و تکلیف انکی پاداش اور ان کی جزا و سزا ہے۔ مگر یہ بات بے اس کے سمجھ میں نہیں آتی کہ اس زندگانی سے پہلے بھی کبھی اس عالم میں گذر ہوا ہے۔ سو یہی آواگون ہے۔

جواب اول — مگر غور سے دیکھئے تو یہ دلیل ایسی لچر ہے جیسے مکڑی کا جالا۔ کون نہیں جانتا کہ آرام و تکلیف جزا و سزا ہی میں منحصر نہیں۔ بے وجہ براہ کرم کوئی کسی کو راحت پہنچاتا ہے تو وہ کسی کام کا انعام

نہیں ہوتا۔ اور کوئی جراح کسی کے دُنبل کو شگاف دیتا ہے یا کوئی طبیب کسی مریض کو کڑوی دوا بتلاتا ہے یا لڑکوں کے والدین ان کو مکتب میں بھیج کر جو آزردہ کرتے ہیں تو یہ کسی جرم کی سزا نہیں سمجھی جاتی۔ اس قسم کی آرام و تکلیف عالم میں اس سے زیادہ ہیں جو بطور جزا و سزا پیش آتی ہیں۔

مگر افسوس ہنود نے باوجود اس کے آرام و تکلیف کو جزا و سزا ہی میں منحصر کر دیا اور یہ نہ سمجھا کہ اگر یہ انحصار خدا کی طرف سے ہوگا تو بنی آدم خدا سے بڑھ جائیں گے۔ وہاں[1] تو کرم کی بھی صورت تھی یہاں کرم کی کوئی صورت نہیں۔ وہاں چارہ گری اور تربیت بھی تھی یہاں نہ چارہ گری ہے نہ تربیت ہے پھر اُس[2] پہ خدا کو رحیم اور کریم اور چارہ ساز، قاضی الحاجات اور رب العالمین کہتے چلے جاتے ہیں اگر اہل کرم کی داد و دہش بوجہ کرم اور جراح کی ایذا رسانی اور طبیب کی تکلیف دہی بوجہ چارہ سازی اور ماں باپ کی سخت مزاجی جو مکتب میں بھیجنے وغیرہ کی ہوتی ہے بوجہ تربیت ہے تو خدا کی طرف سے اس قسم کے آرام و تکلیف کا ہونا ضرور ہے تاکہ اس کے واسطے بھی یہ اوصاف مسلم رہیں ورنہ مخلوقات خالق سے افضل ہو جائیں گے۔

بایں ہمہ بطلان آواگون اول تو اس سے ظاہر ہے کہ جزا و سزا کے لئے اطلاع کی حاجت ہے۔ بالخصوص موافق اعتقاد ہنود۔ کیونکہ ان کے نزدیک جزا و سزا بھی یوں ہی مقصود نہیں بلکہ اس غرض سے مقرر ہوئی ہے کہ اس طمع اور خوف میں برے افعال سے بچیں اور مکتی[2] پائیں سو یہ بات بے اس کے متصور نہیں کہ جزا و سزا پانے والے کو اپنے اُن افعال اور احوال کی خبر ہو جن کی بدولت یہ نوبت پہنچی؛

البتہ مثل اہل اسلام اگر جزا اور سزا کو مثل قیمت مبیع[3] واجرت اجیر[4] عوض کی چیز سمجھتے تو پھر اگر اطلاع نہ ہوتی تو چنداں ضرورت نہ تھی کیونکہ اس صورت میں وہ شے مطلوب ہوتی ہے۔ رنج و راحت جو کچھ ہوتا ہے اس کی ہونے نہ ہونے کا ہوتا ہے۔ وہ کسی طرح سے آؤ اور کسی طرح سے چلی جاؤ۔ اس لئے طریقہ حصول پر چنداں نظر نہیں ہوتی اور اس وجہ سے وہ یاد نہ رہے تو چنداں حرج نہیں۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اگر وہ طریقہ یاد نہیں ہوتا تو اہل معاملہ سے دار و گیر رہتی ہے۔ مگر اس وجہ سے یاد رکھنا ایک بالائی ضرورت کا اثر سمجھئے فقط بغرض جزا و سزا یہ یادگاری نہیں۔

بالجملہ اہل اسلام کے نزدیک دوزخ و جنت پہ قصہ ختم ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ان کے نزدیک وہاں کا

---

[1] کیونکہ مخلوقات میں تو ان تمام اوصاف کا ظہور ہوتا ہے اور خالق کی کسی صفت کا بھی ظہور نہیں نہ وہ کرم کر سکے نہ تربیت اور نہ چارہ سازی کوئی واسطہ ۱۲ [2] یعنی نجات ۱۲ [3] مبیع جو چیز بیچی جائے یا خریدی جائے ۱۲

[4] اجرت مزدوری، اجیر مزدور ۱۲

آرام و تکلیف یہاں کے افعال کے مقابلہ ہیں ایسا ہی جیسا مبیع کے مقابلہ میں قیمت یا قیمت کے مقابلہ میں مبیع یا خدمت، اجیر کے مقابلہ میں اجرت یا اجرت کے مقابلہ میں خدمت۔

یعنی جیسے ان صورتوں میں قصہ ختم ہو جاتا ہے اور آگے کچھ اور مقصود اور مطلوب نہیں یہی چیزیں مقصود بالذات ہوتی ہیں۔ اسی طرح اہل اسلام کے نزدیک بھی دوزخ جنت پر قصہ ختم ہو جاتا ہے اور ادھر جیسے ہنود کے قول کے موافق جزا و سزا مقصود بالغیر ہے یعنی مکتی کے لئے ایسی ہیں جیسے روٹی کے لئے سامان پخت وپز۔ ایسی طرح اہل اسلام کے نزدیک نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک جزا و سزا ایسی طرح محبوب و مبغوض ہوتے ہیں جیسے روٹی کا ہونا نہ ہونا محبوب و مبغوض ہوتا ہے۔ اور اگر روٹی مطلوب بالذات نہیں بلکہ یہ بھی مثل سامان پخت وپز مطلوب بالغیر ہے تو جو مطلوب بالذات ہو اس کو مثال میں رکھ کر جزا و سزا کو اس کے مقابلہ میں بطور اہل اسلام سمجھ لیجئے۔

الحاصل اہل اسلام کے طور پر جزا و سزا کے لئے چنداں ضرورت اطلاع نہیں اور ہنود کے طور پر خواہ مخواہ ضرورت اطلاع ہے۔ کیونکہ جب مقصود بالغیر ہوئی تو اس غیر کا علم لازم ہے۔ سامان پخت و پز اسی وقت کام کی ہیں جب کہ اس کی بھی اطلاع ہو کہ یہ کس کام کی ہیں۔ مگر جزا و سزا یہ کام جب ہی دے سکتے ہیں جب کہ یہ اطلاع ہو کہ فلاں کام کیا تھا تو یہ سزا ملی اور مکتی سے محروم رہا۔ اب بھی یہی کروں تو پھر وہی محرومی ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب
عہد الست کا عقلی ثبوت

باقی عہد الست کے یاد نہ رہنے کے باعث اہل اسلام کو الزام نہیں دے سکتے کیونکہ وہ عہد از قسم تعلیم تھا اور تعلیم میں چونکہ علم مقصود ہوتا ہے اس کا دل میں رہنا چاہئے تمام واقعات تعلیم اور کیفیات وقت تعلیم اور وقت تعلیم کا یاد رہنا ضرور نہیں۔ لڑکپن سے زبان کا سیکھنا شروع کرتے ہیں مگر جب سیکھ جاتے ہیں تو الفاظ اور ان کے معنی تو یاد رہ جاتے ہیں اور یہ یاد نہیں رہتا کہ کب سیکھا تھا اور کس سے سیکھا تھا اور کیا کیفیت تھی جب سیکھا تھا اور سیکھنے کی کیا ضرورت ہوئی تھی اور کیا تقریب تھی بلکہ سن شعور میں جو لوگ اساتذہ سے علوم سیکھتے ہیں تو انہیں بھی کچھ یاد نہیں رہتا کہ یہ بات کب حاصل ہوئی تھی اور کس مکان میں حاصل ہوئی تھی۔ القصہ تعلیم و تعلم میں مقصود علم ہوتا ہے اس کا محفوظ رہنا اور دل میں باقی رہنا ضرور ہے باقی اور کیفیات کا یاد رہنا ضرور نہیں

چونکہ حاصل عہد الست یہ تھا کہ خدا نے بندوں سے اپنی خدائی اور ربوبیت کا اقرار کرایا تھا۔ اور اس میں اس سے زیادہ اور کیا ہے کہ خدا کی ربوبیت کی اطلاع رہے تاکہ اس کے حقوق ادا کرتے رہیں اور غیر کی پرستش نہ کریں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک علم ہے اس کا باقی رہنا ضرور ہے اور سوا اس کے

اور واقعات اور کیفیات وقت تعلیم کو بھول جائے تو کچھ حرج نہیں۔ سو اتنی بات ہر کسی کے جی میں مرکوز ہے کہ خدا ہمارا خالق اور مالک ہے۔

الحاصل جزا و سزا کے لئے ان افعال کا یاد ہونا ضروری ہے جن کی جزا و سزا ملے اور تعلیم و تعلم میں ان اوقات اور تقریبات کا یاد رہنا ضروری نہیں جو تعلیم و تعلم سے متعلق تھیں۔ مگر یہ ہو تو پھر عہدِ الست کا ہونا تو مخالف عقل نہیں بلکہ نہ ہونا مخالف عقل ہے یعنی جب تک تعلیم نہ ہوگی ادائے حقوق کی کوئی صورت نہیں۔ سو اس تعلیم ہی کا نام عہدِ الست ہے اور جزا و سزا کا بطور آواگون ہونا مخالف عقل ہے۔ ہاں نہ ہونا مخالف عقل نہیں بلکہ موافق عقل ہے۔

عہدِ الست کی پہلی دلیل اور تکوین عالم کا مقصود اصلی

اول وجہ موافقت کی تو یہ ہے کہ کارخانہ دنیا بشہادت عقل سلیم عبادت کیلئے قائم ہوا ہے جیسے باورچی خانہ اور کپڑے کی کل کا کارخانہ فقط کھانے اور کپڑے کی غرض سے ہوتا ہے ایسے ہی اس کارخانہ کو عبادت کیلئے سمجھئے۔ جیسے وہاں مقصود اصلی کھانا اور کپڑا ہوتا ہے اور سوا اس کے اور سب اُس کے سامان۔ باورچی کھانا پکانے والا یعنی فاعل ہوتا ہے اور سوا اُس کے اور جو کچھ اُس کارخانہ میں ہوتا ہے اس کے حق میں بمنزلہ آلات پخت و پز سمجھئے۔ ایسے اس کارخانہ میں مقصود اصلی عبادت ہے اور سوا اس کے اور جو کچھ ہے سب اس کا سامان۔

بنی آدم عبادت کرنے والے اور اس کا فاعل ہیں اور سوا اُن کے اور جو کچھ ہے ان کے حق میں بمنزلہ آلات عبادت ہے:

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ زمین، پانی، ہوا، آگ، سورج، چاند، ستارے، جمادات، نباتات، حیوانات۔ غرض زمین سے لے کر آسمان تک جو کچھ ہے وہ بنی آدم کے لئے ہے اور بنی آدم کسی کے لئے نہیں۔ اگر اشیائے مذکورہ نہ ہوں تو جینا محال اور جئے تو ایک وبال۔ اور بنی آدم نہ ہوں تو اشیائے مذکورہ کا کیا حرج۔ بالجملہ جو کچھ ہے سامان زندگانی ہے یا منجملہ ضروریات جسمانی کوئی غذا ہے کوئی دوا ہے۔

اس قضیہ کا عقلی ثبوت کہ تمام عالم انسان کے لئے ہے اور انسان خدا کی عبادت کے لئے

حضرات! بنی آدم اگر خالق ہوتے تو مخلوقات کی کار برآری ہوتی۔ مخلوق ہو کر اگر کسی کے کام کے نہ ہوں تو نکمے ہوئے اور اُن سے بُرا کوئی نہیں اور کام کے ہوں تو مخلوقات کے کام کے تو نہیں۔ یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وہ نہ ہوں تو اور مخلوقات کا کچھ حرج نہیں اور ظاہر ہے کہ اوروں کا کام بھی دفع حرج ہے۔ ہوں نہ ہوں خدا کے کام کے ہوں گے۔ مگر خدا کے کام کے یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتے کہ خدا کسی بات میں محتاج ہو اور ان سے وہ حاجت رفع ہو جائے۔

۵ یعنی انسان کو عالم کی تمام مخلوقات سے کم از کم یہ فائدہ ہے کہ وہ انسان کی تنگی اور اس کے حرج کو دور کر دیں ۱۲

ورنہ پھر خدائی اور بندگی ہی کیا ہوئی۔ ہوں گے تو یہ معنی ہوں گے کہ ان کے عجز و نیاز کی بدولت خدا کی بے نیازی اور عظمت اور اس کی کبریائی اور قدرت کا ظہور ہو سو اسی کو عبادت کہتے ہیں۔ اصل عبادت یہی عجز و نیاز ہے سو اُس کے اور سب اس کی بجا آوری کا طریقہ ہے۔ اس وقت میں خواہ مخواہ یہ کہنا پڑیگا کہ بندہ بندگی کے لئے بنایا گیا ہے اور بندگی اور عجز و نیاز ہی اس سے مطلوب ہے اور کیوں نہ ہو مطلوب وہی چیز ہوتی ہے جو طالب کے پاس نہیں ہوتی۔ سو خدا کے گھر میں سوا اس عجز و نیاز و ذلت و خواری کے جس کا حاصل وہی بندگی ہے اور کیا نہیں۔ اس صورت میں یہ صورت ہوگئی کہ بنی آدم خدا کیلئے اور سارا عالم بنی آدم کے لئے۔ اور یہ ایسا قصہ ہے جیسا یوں کہئے۔ گھوڑا سوار کی سواری کے لئے اور گھاس دانہ گھوڑے کے لئے۔ مگر جیسے اہل عقل کے نزدیک وہ گھاس دانہ بھی سوار کی سواری ہی کے لئے ہوتا ہے ایسے ہی یہ سارا عالم عبادت ہی کے لئے ہوا۔

غرض یہ سب سامان رفع حوائج بنی آدم اس لئے ہے کہ بنی آدم ان کے ذریعہ سے اپنی حاجتوں سے فارغ ہو کر فارغ البال خدا کی عبادت کریں۔ ورنہ جیسے درصورتیکہ گھاس دانہ نہ ملے گھوڑا سواری نہیں دے سکتا۔ ایسے ہی درصورتیکہ سامان مذکور نہ ہوتا تو بنی آدم ادائے حقوق بندگی میں قاصر تھے الحاصل مقصود بالذات اس کارخانہ سے کار عبادت ہے بندہ "فاعل عبادت ہے" سو اس کے اور سب سامانِ عبادت اور آلات عبادت ہیں۔ غرض کار ایک ہے اور سامان بہت کچھ ہے اور صورت حال کچھ ایسی ہے جیسے کسی بھاری پتھر کو بہت سے آدمی رل مل کر اٹھائیں جیسے یہاں سامان بہت ہے اور کار ایک۔ ایسے ہی یہاں بھی سامان بہت کچھ ہے اور کار وہی ایک عبادت ہے۔

اصل مقصود کی طرف رجوع

مگر جب کار ایک ٹھیرا تو پھر یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کو عبادت میں بھی شمار کیا جائے اور جزا و سزا میں بھی داخل کیا جائے۔ حسب اعتقاد ہنود آواگون ہو تو پھر ایک کار کو دونوں مدوں میں شمار کرنا پڑے گا اور اس وجہ سے ایسا قصہ ہو جائے گا جیسے فرض کیجئے ایک چیز کو بیع بائع کی کہئے اور مشتری کی ملک بھی سمجھئے یا ایک چیز بروئے اجارہ اجیر کی بھی سمجھئے اور مستاجر کی بھی خیال کیجئے سو جیسا یہ تداخل ممکن نہیں۔ ایسا ہی یہ بھی ممکن نہیں کہ عبادت اور جزا و سزا میں تداخل ہو جائے اور ایک چیز کو عبادت کی مد میں بھی داخل کریں اور جزا و سزا کی مد میں بھی۔

بالجملہ تقریر معروض تو اُس پر شاہد ہے کہ جیسے اُپلا، لکڑی، نمک کھانے کی مد میں شمار کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اُپلے، لکڑی وغیرہ سب چیزوں کے دام یوں کہا کرتے ہیں کہ کھانا اتنے میں پڑا۔ ایسے ہی کارخانہ دنیا کی ہر بات اور ہر کیفیت اور ہر راحت عبادت کی مد میں ہے پھر اگر آواگون بھی ہو تو

پھر ہر بات اور ہر کیفیت اور ہر کلفت اور ہر راحت جزا و سزا کے حساب میں داخل ہوگی اور اگر آواگون کی صورت میں ساری باتیں داخل جزا و سزا نہ ہوں گی تو کچھ تو ضرور ہی ہوں گی مگر عبادت کے حساب میں ہر بات کا دخل ہونا ضرور ہے بہرحال کل میں یا بعض میں تداخل ضروری ہے۔

بطلان تناسخ کی دوسری دلیل | دوسری وجہ آواگون کے نامعقول ہونے کی یہ ہے کہ لڑکپن سے کر آخر دم حیات تک بتدریج حرکت کیفی کے ذریعہ سے احوال مختلفہ پیش آتے ہیں اور لڑکپن سے لے کر جوانی اور بڑھاپے تک موافق انقلاب احوال جسمانی روح پر بھی کیفیات مختلفہ عارض ہوتی ہیں۔ سو جیسے اس انقلاب جسمانی میں کہ اول لڑکپن تھا، پھر بتدریج جوانی آئی اور پھر بتدریج بڑھاپا آیا۔ احوال معلومہ بطور حرکت صاعدہ متعاقب یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ ایسے ہی کیفیات روحانی کو بھی جو موافق انقلاب مذکور روح پر عارض ہوتے ہیں اول سے آخر تک متصاعد سمجھئے اور وجہ سے اول حالت اور کیفیت پر آنا (مثل واپسی صاعد) بے حرکت ہابطہ متصور نہیں۔ یعنی ڈھیلا، پتھر اگر اوپر پھینکئے تو بعد اختتام حرکت صعودی اس ڈھیلے اور پتھر کا نیچے واپس آنا بے نیچے کی حرکت کے متصور نہیں۔ یہ ممکن نہیں کہ وہ پتھر بعد اختتام حرکت صعودی بے حرکت نزولی زمین پر آجائے۔ غرض مسافت اول کا قطع کرنا ضرور ہے۔ اتنا فرق ہوگا کہ جو اول حرکت میں مبدا تھا وہ حرکت ثانی میں منتہا بن جائے گا اور جو منتہی تھا وہ مبدا حرکت ہو جائے گا۔ جس طبقہ کو حرکت اول میں اول قطع کیا تھا اس طبقہ کو حرکت ثانی میں بعد میں قطع کرنا پڑے گا۔ بالجملہ انقلاب جہت حرکت اور انعکاس سمت حرکت ہوگا۔ پر مسافت وہی کی وہی رہے گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مسافت مذکورہ بیچ میں نہ آئے اور حرکت کی ضرورت نہ ہو اور پھر منتہی سے مبدا پر آجائے۔

لیکن آواگون کو دیکھا تو موافق قول مذکور نہ ہوا۔ حرکت مشار الیہ کے اختتام کے بعد بے حرکت کئے اور بے مسافت مشار الیہ قطع کئے منتہا سے مبدا پر آنا ہوتا ہے۔ یعنی بعد ان ترقیات روحانی کے جو لڑکپن سے آخر تک ہوتی رہتی ہیں اور بعد ان کمالات علمی و عملی کے مدت ہائے دراز میں بتدریج حاصل ہوئی تھی بمجرد مرگ پھر اس اول کیفیت کا آجانا اور ان تمام کمالات اور عادات کا یکبارگی زائل ہو جانا ویسا ہی ہے جیسا بعد حرکت صعودی بالائی بے حرکت ہبوطی نزولی نیچے چلا آنا۔ فقط فرق ہے تو اتنا ہی کہ ڈھیلے پتھر کی حرکت مکانی تھی اور روح کی حرکت کیفی۔ مگر ہر چہ بادا باد وہاں صعود تھا تو یہاں ترقی ہے۔ وہاں نزول تھا تو یہاں تنزل ہے۔ غرض وہی تقابل حرکتیں اور اختلاف جہت یہاں بھی موجود ہے۔ گو وہاں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت ہو اور

یہاں ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف حرکت ہو۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

باقی کسی صاحب کو اگر یہ شبہ ہو کہ علوم اور عادات اور اخلاق عارضی چیزیں ہیں اور عارضی چیزوں کا زوال ایک آن واحد میں ممکن ہے۔ چراغ کے گل ہوتے ہی در و دیوار کا چاندنا دفعتاً زائل ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمام عوارض یکساں نہیں۔ باوجودیکہ سطح جسم کے حق میں عارضی ہے۔ مگر جسم کبھی بے سطح نہیں ہو سکتا۔ مکان (یعنی بعد مجرد یا اس کی وہ سطح موہوم جو جسم کو باہر سے اسی طرح محیط ہو جیسے ہوا یا پانی محیط ہوتا ہے یا جیسے قالب مقلوب پر لپٹا ہوا ہوتا ہے) جسم کے حق میں عارضی ہوتا ہے۔ مگر جسم کبھی بے مکان مذکور تصور میں نہیں آ سکتا۔

سو جیسے باوجود عروض امور مذکورہ۔ امور مذکورہ سے جسم کو علیحدگی ممکن نہیں ایسے ہی روح کو کیفیات اور علوم اور اخلاق سے علیحدگی ممکن نہیں جیسے جسم کے لئے کیف ما اتفق کوئی سطح اور کوئی سطح مکان چاہئے ایسے ہی روح کے لیئے بھی کوئی علم اور کوئی کیفیت اور کوئی خلق چاہئے۔

کیفیت اور خلق کا حال تو تمام اہل فہم پر ظاہر ہے۔ کیونکہ اخلاق حمیدہ ہوں یا رذیلہ ان میں سے کوئی نہ کوئی روح کو اول سے حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اول ہی سے کوئی شخص حلیم۔ کوئی غضبناک، کوئی سخی، کوئی بخیل، علیٰ ہذا القیاس کوئی ذکی، کوئی غبی؛

باقی علم کے لزوم کی یہ صورت ہے کہ قوت علمیہ تو اول سے اسی طرح لازم و ملزوم روح رہتی ہیں جیسے نور اور شعاعیں آفتاب کے حق میں اور موجودات اس کے گرد و پیش ہیں ہر دم ایسی طرح ہیں جیسے زمین و آسمان وغیرہ اجسام آفتاب کے گرد و پیش۔ پھر باوجود سامان مذکور جیسے کسی نہ کسی کی تنویر آفتاب سے ضروری ہے ایسے ہی باوجود سامان مذکور کسی کسی کا علم روح کے حق میں ضروری ہے؛

ایک شبہ کا جواب

اور یہ جو وقت بے ہوشی کسی طرح کا احساس نہیں رہتا تو اس میں یہ نہیں ہوتا کہ علم نہیں ہوتا بلکہ بوجہ استغراق تکلیف "علم العلم نہیں ہوتا۔ اگر علم ہوا کرے تو بے ہوشی بھی نہ ہوا کرے۔ وجہ بے ہوشی کی وہ شدت تکلیف یا تکان ہوتا ہے جو باعث نیند ہو جاتا ہے۔ سو تکان بھی از قسم تکلیف ہے اور تکلیف میں اور کیا ہوتا ہے یہی احساس مکروہات طبیعی۔ جیسا اس احساس میں استغراق حاصل ہوتا ہے اُس کا نام بے ہوشی ہے یعنی اس وقت بوجہ استغراق اور چیزوں کی طرف التفات نہیں رہتا یہاں تک کہ خود احساس کی طرف بھی التفات نہیں رہتا اور اس وجہ سے احساس کا احساس نہیں ہوتا یعنی علم العلم نہیں ہوتا اور

ظاہر ہے کہ استغراق میں کمال ہی احساس اور کمال ہی درجہ کا علم ہوتا ہے۔

غرض بے ہوشی کو علم ضروری ہے۔ بے علمی بوجہ بے علمی معلوم ہوتی ہے۔ مگر جب علم اور کیفیت اور خلق کوئی نہ کوئی روح کے حق میں ایسی ضروری ہوئی جیسے جسم کے حق میں سطح اور مکان تو جیسے حرکت مکانی بالائی کے مبداء حرکت مذکور پر آجانا بے حرکت نزولی مکانی ممکن نہیں ایسے ہی روح کو ترقیات روحانی یعنی ترقیات علمی اور ترقیات کیفی یعنی احوالی اور ترقیات اخلاقی کے بعد جو بتدریج یعنی بوجہ حرکت کیفی بالائی حاصل ہوئی تھی پھر حالت اول پر آنا بے حرکت نزولی ممکن نہیں اور قبل قطع مسافت متوسطہ کیفیت اولی پر آجانا محال ہے۔

خلاصہ اس تقریر کا یہ ہے کہ اول تو آواگون کا کچھ ثبوت نہیں۔ اگر بالفرض آواگون بطور ہنود ممکن ہو بھی تو بے ثبوت اعتقاد کے قابل نہیں مگر ثبوت کا یہ حال کہ نہ ثبوت نقلی نہ ثبوت عقلی پھر غور کر کے دیکھا تو قطع نظر ثبوت سے بطور ہنود اس کا ہونا خلاف واقع معلوم ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جزا و سزا کے لئے تناسخ یعنی آواگون ہو تو اہل جزا و سزا کو ان باتوں کا یاد ہونا بھی ضروری ہے جن کی سزا و جزا میں آواگون کی نوبت آئی۔ اس لئے یوں یقین ہے کہ اگر بالفرض آواگون ممکن بھی ہو تو بھی بوجہ نسیان کلی آواگون بطور مذکور غلط ہے پھر غور کر کے دیکھا تو آواگون کو بطور مذکور خلاف عقل اور محال پایا۔ اول تو بایں وجہ کہ ایک ہی چیز کو عبادت کی مد میں اور جزا و سزا کی مد میں داخل کرنا پڑے گا اور ظاہر ہے کہ اس قسم کا تداخل ایسا ہی جیسا ایک چیز کو بروئے بیع بائع کی ملک بھی سمجھئے اور مشتری کو بھی اس کا مالک قرار دیجئے۔ سو جیسا یہ محال ہے ایسا ہی وہ بھی محال ہے۔

دوسرے بعد ترقیات روحانی واپسی بے قطع مسافت لازم آتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ قصہ ایسا ہے جیسا فرض کیجئے کہ پتھر اوپر جا کر بے حرکت اور بے قطع مسافت اوپر سے نیچے آجائے غرض چار وجوہ سے آواگون والوں پر اعتراض ہے۔ اول بوجہ عدم ثبوت۔ دوسرے بوجہ عدم وقوع۔ تیسرے بوجہ عدم امکان تداخل۔ چوتھے بوجہ عدم امکان واپسی بے حرکت۔

رہے دلائل اثبات قیامت وہ بھی وجوہ بطلان آواگون ہیں چونکہ منجملہ اعتراضات پنڈت صاحب ایک اعتراض قیامت کے اعتقاد سے بھی متعلق ہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ان دلائل کو اس اعتراض کے جواب میں عرض کروں گا۔ آواگون والوں کو ان کا مطالعہ بھی لازم ہے۔ واللہ الموفق

اعتراض پنجم

مرد اور عورت کی جزا و سزا۔ اور تعدد ازدواج پر ضمنی تبصرہ

مسلمان کہتے ہیں کہ جو کوئی روزہ کسی کا افطار کرا وے گا تو جنّت میں اس کے انعام میں ستر حوریں ملیں گی تو چاہیے کہ جو کوئی عورت روزہ کسی کا افطار کرا دے تو اُس کو ستر مرد اسکے انعام میں ملیں

جواب اوّل

افطار کرانے کے انعام میں ستر حوروں کا ملنا اہل اسلام کی کسی کتاب میں دیکھا نہ سُنا۔ ہاں یہ مُسلّم کہ مردوں کو بہشت میں اپنے اپنے رتبہ کے موافق متعدد حوریں ملیں گی اور عورتوں کو سوا ایک خاوند کے دوسرا خاوند بہشت میں نہ ملے گا۔ غرض جیسے دنیا میں اہل اسلام کے نزدیک عورتوں کا تعدد ایک مرد کے لئے روا ہے اور مردوں کا تعدد ایک عورت کے لئے روا نہیں اسی کے موافق بہشت میں بھی انعام ملے گا۔ سو اگر یہ قابل اعتراض ہے تو وجہ اعتراض کی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ عورتوں اور مردوں کو برابر رکھنا چاہیئے تھا یہ فرق کیوں ہوا۔ مگر وجہ برابری کی سوا اسکے اور کیا ہو گی کہ بروئے عقل ہر حکم میں عورت اور مرد کی برابری ضرور ہے۔ یا یوں کہئے نیک کام کے انعام میں جو کچھ انعام مردوں کو ملے وہی انعام عورتوں کو ملنا چاہیے کیونکہ انعام تو کام کی قیمت ہے جب مردوں کے لئے ایک نرخ نکل چکا تو وہی قیمت عورتوں کو بھی دلانی چاہیئے۔ انہوں نے کیا قصور کیا ہے جو ان کے حق میں کمی ہے؟

اگر وجہ اعتراض تساوی احکام ہے تو لازم یوں ہے کہ بقیاس کثرت ازواج سری کرشن وغیرہ پنڈت جی عورتوں کو بھی کثرت ازواج کی اجازت دیں۔ جب دونوں احکام میں متساوی الاقدام ہیں تو پھر عورتوں نے کیا قصور کیا ہے جو اُن کو سوا ایک خصم کے اور دوسرے کی اجازت نہ ہو۔ اور مردوں کا کثرتِ ازواج جائز ہو؟ اور اگر وجہ اعتراض یہ ہے کہ قیمتِ خدمت اور انعام کام برابر ہونا چاہیئے۔ کام کرنے والا اور خدمت بجالانے والا کوئی ہو مرد ہو یا عورت اس فرق کی قیمت میں فرق مناسب نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا کی اجازت بغرض رفع ضرورت ہے۔ اگر قیمت اور انعام میں فرق کرنا مخالف عدل و انصاف ہے تو ایک کی ضرورت کے رفع کرنے میں اتنی عنایت اور ایک کی ضرورت کے رفع کرنے میں اتنی کفایت بھی مخالف کرم و اخلاق ہے۔ عدل و انصاف اگر منجملہ صفاتِ خدا ہے تو کرم و اخلاق اور رحمت و الطاف اس سے بھی پہلے اس کی صفتیں ہیں۔ پھر یہ کیا اخلاق الطاف ہیں کہ ایک پر تو دوسرے کے سامنے یہ عنایت ہو اور دوسرے سے یہ کم توجہی اور بے نیازی۔ اگر ایک کو دوسرے کے حال کی اطلاع نہ ہو تو بوجہ بے خبری چنداں اندیشہ دل شکنی نہیں جو لطف و کرم اور رحمت پر کچھ بڑا اعتراض ہو۔ پر درصورت اطلاع عام۔

یہ فرق عام ہرگز مناسب شان خداوندی نہیں۔

مگر شاید پنڈت جی اس فتوے میں تامل نہ ہوں اس لئے کہ بیاس جیو نے دروپدی کو راجہ جدہشتر بھیم سین، ارجن، نکل، سہدیو پانچ بھائیوں کے حوالہ کر دیا تھا اور کرشن جی نے اس میں کچھ چون و چرا نہ فرمائی تھی لیکن اس کو کیا کیجئے کہ اول تو تمام مذاہب یہاں تک کہ بروئے دھرم شاشتر خود مذہب ہنود اس کے مخالف۔ اِدھر تمام علماء اور حکما، اور عقلاء کو یہ امر ناپسند۔ وجہ ناپسندی معلوم نہ ہو تو سنئے

مرد کو بیک وقت تعدد ازدواج کیوں جائز ہے؟ اور عورت کو کیوں ممنوع؟

عورت اولاد کے حق میں ایسی ہے جیسے زمین پیداوار کے حق میں مگر پیداوار کو تو بوجہ تشابہ اجزاء برابر بانٹ سکتے ہیں اس لئے اس کی شرکت میں کچھ حرج نہیں۔ پر ایک عورت اگر چند مردوں میں مشترک ہو تو بوجہ استحقاق نکاح اول تو ہر دم ہر کسی کو استحقاق تقضائے حاجت۔ اس صورت میں اول تو اسی وجہ سے اندیشہ فساد و عناد ہے۔ شاید ایک ہی وقت سب کو ضرورت ہو۔ دوسرے بعد نکاح اگر بوجہ استحقاق مذکور سب اس سے اپنا مطلب نکالتے رہیں تو در صورت تولد فرزند، واحد فرزند کو تو پارہ پارہ نہیں کر سکتے جو اس طرح تقسیم کر کے اپنے ساتھ ہر کوئی لے جائے اور متعدد فرزند ہوں تو بوجہ اختلاف ذکورت و انوثت و تفاوت شکل و صورت و تباین خلق و سیرت و فرق قوت و ہمت موازنہ ممکن نہیں جو ایک ایک کو لے کر اپنے اپنے دل کو سمجھالیں۔

پھر بوجہ تساوی محبت جملہ اولاد یہ دوسری دقت رہی کہ ایک کے وصال سے اتنا سرور نہ ہو گا جتنا اوروں کے فراق سے رنج اٹھانا پڑے گا۔ پھر اس وجہ سے خدا جانے کیا فتنہ برپا ہو۔ غرض ہر طور اس نظام میں خرابی نظام عالم تھی۔

ہاں اگر ایک مرد ہو اور متعدد عورتیں ہوں تو جیسے ایک کسان متعدد کھیتوں اور زمینوں میں تخم ریزی کر سکتا ہے ایسے ہی ایک مرد بھی متعدد عورتوں سے بچے جنوا سکتا ہے پھر اسکے ساتھ اور کوئی خرابی نہیں۔ عورتوں کے رنج سے چنداں اندیشہ نہیں، قتل و قتال کا کچھ خوف نہیں۔

القصہ ایک عورت کا پانچ پانڈوں کے نکاح میں ہونا سامان دامن گذاری نہیں بلکہ اس صورت میں اُلٹا پنڈت جی اور ان کے دین کے بڑے پیشواؤں پر اعتراض واقع ہو گا۔

جواب ثانی

انعام میں راحت کے سامان اور اعزاز و اکرام کے اسباب تو دئیے جاتے ہیں۔ پر رنج و کلفت کے سامان اور تحقیر و توہین کے اسباب انعام میں نہیں دئیے جاتے۔ یہ چیزیں سزا کیلئے ہوتی ہیں

جب یہ بات دل نشین ہو چکی تو اب سنئے بہشت میں جو کچھ ہوگا بطور انعام و جزا ہوگا۔ اگر وہاں ایک مرد کو متعدد عورتیں ملیں تو اعزاز و اکرام بھی ہے اور راحت و آرام بھی ہے! اور ایک عورت کو متعدد خاوند ملیں تو راحت و آرام تو کچھ زیادہ نہ ہوگا خاصکر اس صورت میں جبکہ مرد کی قوت سب عورتوں کی خواہشوں کے برابر یا کم زیادہ بڑھا دی جائے جیسے اہل اسلام کی روایات اس پر شاہد ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں آرام اور راحت ہرگز زیادہ نہ ہوگا۔ پھر بجائے اعزاز و اکرام اُلٹی تحقیر و تذلیل و توہین ہوگی۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عورت موافق قواعد اہل اسلام محکوم اور مرد حاکم ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو وہ مالک ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کو مالک کہا کرتے ہیں۔ اور کیونکر نہ کہیں باندیاں تو مملوک ہوتی ہیں بیبیاں بھی بدلیل مہران کی خریدی ہوئی ہوتی ہیں۔ وہاں اگر اعتبار ہے تو یہاں طلاق ہے یعنی جیسے باندی، غلام باختیار خود قید غلامی سے نہیں نکل سکتے۔ ہاں مالک کو اختیار ہے وہ چاہے تو آزاد کر دے ایسے ہی عورت باختیار خود قید خاوند سے رہا نہیں ہو سکتی۔ البتہ خاوند کو اختیار ہے چاہے تو طلاق دے دے۔ جیسے باندی غلام کا نان و نفقہ مالک کے ذمہ ہوتا ہے ایسے ہی عورت کا نان و نفقہ خاوند کے ذمہ ہے۔ جیسے مالک ایک۔ اور غلام باندی کئی کئی ہوتے ہیں ایسے ہی خاوند ایک اور عورتیں کئی کئی ہوتی ہیں۔

ایک شبہ کا جواب بالجملہ عورتیں موافق قواعد اہل اسلام مملوک اور محکوم اور خاوند مالک اور حاکم ہوتا ہے۔ اور خاوند کی طرف سے بیع و ہبہ کا نہ ہو سکنا[ا] دلیل عدم الملک نہیں۔ اگر یہ بات دلیل عدم الملک ہوا کرے تو خدا کا مالک ہونا بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ بیع و ہبہ سے ملک کا منتقل نہ ہونا بعد ثبوت ملک (جس کا بیان ہو چکا) اسی طرح قوت ملک پر دلالت کرتا ہے جیسے خدا کی ملک کا منتقل نہ ہونا اس کی ملک کی قوت پر دلالت کرتا ہے اور اس وجہ سے شوہر کو در بارہ مالکیت خدا سے مشابہت تام ہے۔ ہر چند خدا کی ملک کے سامنے شوہر کی ملک برائے نام ہے اور پھر اس کے ساتھ خدا کی ملک ممتنع الانفکاک[۲] اور شوہر کی ملک بوجہ ثبوت طلاق ممکن الزوال۔ مگر پھر بھی جسقدر خدا کی ملک سے شوہر کی ملک مشابہ ہے اس قدر اور کسی کی ملک مشابہ نہیں۔

الحاصل شوہر کی ملک میں کچھ کلام نہیں بلکہ اس کی ملک اوروں کی ملک سے قوی ہے وہ حاکم ہے اور عورت محکوم اور ظاہر ہے کہ محکوموں کا تعداد اور ان کی کثرت موجب عزت ہے وہ بادشاہ زیادہ معزز سمجھا جاتا ہے جس کی رعیت زیادہ ہو اور حکام کی کثرت موجب ذلت ہے۔ اور طرفہ تو

[ا] شبہ یہ ہے کہ اگر خاوند بیوی کا مالک ہے تو اس کو بیچ کیوں نہیں سکتا ۱۲ منہ [۲] جس کا چھوٹنا محال ہو ۱۲

حکام کی کثرت کا نہیں۔ ہاں یہ صورت ہوتی ہے کہ نیچے سے اوپر تک جتنے حکام ہوں اُن سب کا یا اکثر کا یا بعض کا محکوم ہو۔ عوام رعیت کو دیکھیئے وہ سب کے محکوم ہوتے ہیں کسی کے حاکم نہیں ہوتے ان سے بڑھکر کوئی ذلیل نہیں اور حکام ماتحت حکام بالادست کے تو محکوم ہوتے ہیں اور رعیت کے حاکم۔ وہ رعیت سے معزز اور حکام بالادست سے ذلیل ہوتے ہیں۔ اسی طرح اوپر تک چلے چلو۔ بادشاہ سب کا حاکم ہوتا ہے اور کسی کا محکوم نہیں ہوتا اس سے بڑھکر کوئی معزز ہی نہیں ہوتا۔

اس صورت میں اگر کسی عورت کے متعدد خاوند ہوں تو اول تو یہ ایسی صورت ہوگی جیسے فرض کرو تن واحد ایک شخص تو رعیت ہو اور بادشاہ اور حاکم کثیر۔ سب جانتے ہیں کہ یوں نہیں ہوا کرتا ایک ملکہ وکٹوریہ کی کروروں آدمی رعیت ہیں۔ پر ایک ایک رعیت کے آدمی کے لئے کروروں ملکہ نہیں ہیں۔ غرض برابر کے درجہ کے متعدد آدمی نہیں ہوسکتے۔

دوسرے خاوند متعدد ہوں گے تو یوں کہو حاکم متعدد ہوں گے اور حاکم متعدد ہوئے تو جتنے حاکم زیادہ ہوں گے اُتنی ہی محکوم میں ذلت زیادہ ہوگی سو یہ تحقیر اور تذلیل اور توہین عورت کے حق میں اگر جائز ہوتی تو دنیا میں تو شاید کسی مذہب میں اس کی اجازت ہوتی مگر بہشت میں جو جائے عزت و آرام ہے یہ صورت تحقیر ہرگز ممکن الوقوع نہیں۔

ہاں اگر ایک خاوند سے رفع ضرورت متصور نہ ہوتی یا لذت میں کمی رہتی تو اس وقت شاید بناچاری یہ امر اُن کے لئے تجویز کیا جاتا۔ مگر روایات صحیحہ اہل اسلام اس پر شاہد ہیں کہ ایک ایک مرد کو بہشت میں اتنی قوت ہوگی کہ علی الاتصال تیس تیس عورتوں کے پاس جاسکے۔

بالجملہ ایک خاوند تو بغرض رفع ضرورت ضروری ہے اس سے زیادہ میں ضرورت تو کچھ نہیں البتہ تحقیر و تذلیل زنان جنتی ہوگی اور ظاہر ہے کہ جنت جائے اعزاز و اکرام ہے موقع تحقیر و تذلیل نہیں۔

اس تقریر سے صاف روشن ہوگیا کہ اہل اسلام کے قواعد پر تو یہ اعتراض واقع نہیں ہوسکتا۔

ہاں اور مذہبوں کے قواعد کے موافق اگر یہ اعتراض واقع ہو تو کچھ دور نہیں۔ بالخصوص ہنود کے قاعدہ بنی کے موافق؛ وجہ اسکی یہ ہے کہ نہ ان کے ہاں مہر جو دلیل خریداری ہو نہ یہاں طلاق جو دلیل امکان زوال ملک خاوند کی ملک ثابت ہو۔ اور جب ملک نہ ہوئی تو معاہدہ نکاح میں زن و شوہر دونوں متساوی الحقوق ہوئے اور مراتب میں ہم سنگ یک دگر ہوئے۔ اور مثل بائع و مشتری و اجیر و مستاجر ایک دوسرے کا مالک نہ ہوا۔ اس لئے اگر مردوں کو کثرت ازواج جائز ہے (چنانچہ دلیل عقلی جو معروض ہوچکی اُس پر شاہد ہے اور سری کرشن وغیرہ کی رانیوں کی کثرت ہنود کے مقابلہ میں

عمدہ دلیل نقلی ہے) تو عورتوں کو بھی ان کے قواعد کے موافق کثرت ازدواج جائز ہوگی۔ پھر اس پر دروپدی کا پانچ بھائیوں سے ایک ساتھ دنیا میں بانی مذہب ہنود و مؤلف بید بیاس جی کے فتوے سے سری کرشن کے روبرو نکاح کا ہونا اُس کی تصدیق پر اور ادھر بہشت میں اور بسی کا ہر کسی سے ہم آغوش ہونا (چنانچہ من بربب بربب سوم مہابھارت میں موجود ہے) اُس کی تائید پر۔ غرض دنیا میں بھی عورتوں کے لئے کثرت ازدواج کے جواز کے واسطے عمدہ دلیل اور بہشت میں بھی عورتوں کے لئے مردوں کی کثرت کے واسطے عمدہ نظیر۔

اس صورت میں معلوم نہیں پنڈت جی نے کس مُنھ سے یہ اعتراض اہل اسلام پر کیا تھا مگر ہاں شاید پنڈت جی یا تو ان کتابوں کو معتبر نہ سمجھے ہوں جن میں دروپدی کے نکاح کا قصہ پانچ بھائیوں کے ساتھ مرقوم ہے اور بسی کی ہم آغوشی کا ذکر ہر کسی سے مسطور ہے۔ یا یہ مطلب ہو کہ ہمارے دین کے اس قاعدہ کے موافق اہل اسلام کے دین میں کیوں نہیں۔

اگر وجہ اوّل موجب جرأت اعتراض ہے تو اس کا جواب تو یہ ہے کہ جس کتاب کو تمام علمائے ہنود معتبر سمجھتے ہوں وہ فقط آپ کے کہنے سے غیر معتبر نہیں ہو سکتی۔ کتاب دینی کا معتبر غیر معتبر ہونا یا روایات کے قوت وضعف وصحت و عدم صحت پر موقوف ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایک امر نقلی ہے عقل کو اس میں دخل نہیں۔ اس میں ہر کسی کو محققین سلف کا اتباع ضرور ہے اور یا مضامین کتاب اور مسلمات اہل دین کے توافق اور عدم توافق پر موقوف ہوتا ہے۔ سو اہل دین ہنود میں سری کرشن اور بیاس جی نے فتویٰ دیا اور سری کرشن نے اس کو روا رکھا۔ اور منع نہ کیا۔

اور اگر وجہ اعتراض امر دوم ہے تو اس کا جواب معروض ہو چکا جس سے یہ آشکارا ہو گیا کہ کہ قاعدۂ اہل اسلام صحیح ہے اور قاعدہ ہنود غلط

اعتراض ششم

عفو و مغفرت

مسلمان کہتے ہیں کہ گناہ توبہ سے معاف ہو جاتے ہیں۔ یہ غلط ہے بلکہ ہر فعل کی جزا یا سزا بطور تناسخ ضرور ملتی ہے سزا معاف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ عدل کے خلاف ہے!

جواب اوّل

اور کتابوں کو تو شاید پنڈت جی نہ مانیں پر چاروں بیدوں کی نسبت تو وہ اقرار تحریری ہمارے خط کے جواب میں کر چکے ہیں کہ ان کا ایک فقرہ بھی غلط نہیں،

سو اتھربن بید میں ہے تارک کے ذکر سے جنبوں کے گناہ برطرف ہوتے ہیں الخ: اگر موافق عدل سزا کا ملنا ضرور تھا تو بے سزا اس برطرفی کی کیا وجہ ہے اگر یہ یادالہٰی کی برکت ہے تو قطع نظر اس سے کہ موافق ارشاد پنڈت صاحب یہ معافی مخالف عدل ہے تو توبہ میں بھی خدا ہی کی یادگاری ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ پشیمانی کے پیرایہ میں خدا کی یادگاری پر معافی جس قدر قرین قیاس ہے اس قدر اور یادگاریوں پر یہ معافی قرین قیاس نہیں۔ علاوہ بریں خود توبہ ہی سے معافی کی سند لیجئے۔ مہا بھارت بھی معتبر کتاب ہے اس میں ہے :۔ "اگر کسے مرتکب گناہے شدہ باز پشیماں گردد و تدارک آں نماید از گناہ خلاصی یابد" اب فرمایئے پشیمانی توبہ نہیں تو اور کیا ہے توبہ میں بھی پشیمانی ہوتی ہے۔

علاوہ بریں متحد الجنس یعنی ہم جنس اشیاء کی تساوی ترازو اور پیمانہ وغیرہ کے وسیلہ سے معلوم ہو سکتی ہے پر مختلف الاجناس اشیاء کی تساوی بجز مساوات قیمت و نرخ اور کسی طرح متصور نہیں۔ سو حق اللہ اور توبہ میں اگر اختلاف جنس ہے تو حق اللہ اور ذکر تارک[1] بھی متحد الجنس نہیں۔ اگر حق اللہ اور ذکر تارک کا موازنہ باعتبار نرخ ہے تو حق اللہ اور توبہ کے نرخ کا برابر نہ ہونا پنڈت جی کو کاہے سے معلوم ہو گیا؟ اور اگر خدا نے برضائے خود بے لحاظ نرخ ثواب ذکر تارک کو اپنے حق کے عوض میں قبول کر لیا تو یہاں کون روکنے والا ہے۔

جواب ثانی

دوسروں کے حق کا نہ دینا یا حاکم ہو کر اہل حق کا حق نہ دلوانا تو بے شک ظلم ہے پر اپنے حق کا چھوڑ دینا سوائے پنڈت جی کے اور کسی کے نزدیک ظلم نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض کے پیرایہ میں وہ یہی کہتے ہیں کہ اپنے حق کا چھوڑ دینا بھی ظلم ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خدا کا اگر کوئی گناہ کرے تو اس نے خدا کی حق تلفی کی اور اس وجہ سے موافق قانون عدل وہ مستحق سزا ہے۔ یہاں تک تو ہم اور پنڈت جی دونوں متفق ہیں۔ آگے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کا پہلے یہ حق تھا کہ وہ گناہ نہ کرتا (یعنی بندہ ۱۲) اور گناہ کے بعد اب خدا کا یہ حق ہے کہ اس پر سزا جاری کرے اور وہ بدل وجان اس کو قبول کرے۔ اگر فرض کرو کسی کی قدرت ہو کہ خدا کے قابو سے نکل جائے اور اس طرح سزا اپنے اوپر جاری نہ ہونے دے یا سزا کے جاری ہونے کی شکایت کرے اور اس کو ظلم قرار دے تو جیسے پہلے حق تلفی سے وہ ظالم تھا اب دوسری حق تلفی سے بھی وہ ظالم ہوا۔ مگر یہ حق تلفی ایسی ہے جیسے فرض کرو کوئی رعیت کا آدمی حق سرکاری مار بیٹھے اور رکھا اڑا برابر کرے اس حق تلفی کے ظلم ہونے میں تو کچھ کلام نہیں۔ پر بروئے عرف جیسے سرکار کو مظلوم نہیں کہتے۔ ایسے ہی باعتبار معنی

[1] جس کا ذکر اتھربن کے حوالہ سے اوپر گذرا ۱۲

عرفی خدا کو مظلوم نہیں کہہ سکتے۔ گو باعتبار معنی لغوی اس کا مظلوم کہنا روا ہو۔

بالجملہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کا حق اس کے ذمہ ہے اور عدل کا مخاطب اور محکوم وہی ہوتا ہے جس پر حق ہوتا ہو۔ صاحب حق نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ یہ ضرور نہیں کہ خواہ مخواہ اپنا حق لے اور جس پر حق ہو وہ نہ دے تو اس کو سزا دے۔ اس لئے خدا کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنے حقوق کو یوں ہی چھوڑ دے چاہے توبہ اور منت و سماجت اور پشیمانی کے بعد معاف کر دے۔ چاہے اوروں کی سفارش قبول کر کے مجرم کو رہا کر دے۔ ہاں اوروں کے حقوق کو خداوند عادل بلحاظ ظاہر یوں ہی نہیں چھوڑتا۔ اہل حق اگر چھوڑ دیں تو وہ چھوڑ دیتا ہے گو باعتبار حقیقت حقوق العباد میں بھی اس کو اختیار ہے۔ کیونکہ جب تمام مخلوقات کا خود مالک ہے تو حقوق العباد کا پہلے مالک ہوگا۔

اور پنڈت جی یہ فرماتے ہیں کہ خدا کو اپنے حقوق میں بھی اختیار درگذر نہیں۔ مقتضائے عدل یہی ہے کہ مطیع کو انعام اور مجرم کو سزا ضرور دے۔ مگر ارباب عدل و انصاف فرمائیں کون صحیح کہتا ہے۔ صاحب حق پر تقاضائے وصول حق نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ تقاضا ہو تو یہ عدل نہیں ظلم ہے۔ بلکہ عقل ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ بحکم عدل مطیع کی جزا بھی ضرور نہیں۔ کیونکہ تمام عالم اس کا مملوک اور غلام ہے اور غلام کی خدمت پر اجرت نہیں ہوتی۔ ہاں بروئے کرم و لطف خداوندی انعام کو جتنا ضروری کہو بجا ہے۔ مگر جیسے* عدل میں حق پر نظر ہوتی ہے لطف و کرم میں قابلیت پر نظر ہوتی ہے۔ سو اس قابلیت ہی کے اعتبار سے اُدھر سے داد دہش ہے۔ اس پیمانہ سے کمی نہیں ہوتی اور وہ قابلیت ہی وجہ استحقاق مخلوقات ہے۔ اور یہ اس قسم کی بات ہے جیسے کہا کرتے ہیں "صدقہ کے مستحق فقیر ہیں" ظاہر ہے کہ ان کا استحقاق مثل استحقاق بیع و شرا نہیں۔ نہ دو توان کو نالش کی گنجائش نہیں مگر باایں ہمہ لفظ استحقاق زبان زد خاص و عام ہے۔ سو اس حق و استحقاق کے اعتبار سے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا ظالم نہیں عادل ہے جتنا کسی کو حق دیکھتا ہے اتنا ہی اس کو دیتا ہے اس سے کم نہیں دیتا۔ بالجملہ خدا کے عادل ہونے کے یہ معنی نہیں جو پنڈت جی سمجھے۔

ایک نیا الزام اگر عدل اسی کو کہتے ہیں کہ صاحب حق خواہ مخواہ اپنا حق لیا ہی کرے تو یوں کہو کہ کرم پنڈت جی کے نزدیک بڑا ہی ظلم ہے۔ کون نہیں جانتا کہ درگذر اور چشم پوشی اور اپنے حقوق سے دست برداری عمدہ اقسام کرم و الطاف سے ہے۔

اعتراض ہفتم:

جانوروں کی حلت اور حرمت

مسلمان جو گوشت کھاتے ہیں تو وہ حلال کر کے کھاتے ہیں سو اگر یہ جانور دعا کے پڑھنے سے حلال ہو جاتے ہیں تو سب جانور حلال ہو سکتے ہیں اور اگر دعا کے پڑھنے سے حلال نہیں ہوتے تو خود مرا ہوا کیوں حلال نہیں سمجھا جاتا۔

جواب اوّل

کوئی پنڈت جی سے پوچھے غیر کی چیز جو اس کی اجازت سے حلال ہو سکتی ہے تو اگر بوجہ اجازت یہ حلت ہے تو لازم یوں ہے کہ اس کی گائے اور سور اور اس کے گھر کا پاخانہ پیشاب سب حلال ہو جائے بلکہ اس کی جورو بھی۔ اگرچہ اس کی ماں، بہن، بیٹی ہی کیوں نہ ہو جس کی اجازت دیتا ہے۔ اور اگر اس کی اجازت سے حلال نہیں ہوئی بلکہ یوں ہی حلال ہیں تو پھر چوری، قزاقی، غضب میں کیا خرابی رہی۔

علاوہ بریں مہابھارت کی فصل سوم میں جو مرقوم ہے کہ جن جانوروں کے قتل کے وقت بید پڑھا جائے ان کا گوشت پاک ہے جو اسے کھائے وہ انہیں لوگوں میں داخل ہے جنہوں نے حیوانات کو ترک کر دیا۔ اور جن حیوانات کے قتل کے وقت بید نہ پڑھا جائے وہ روا نہیں انتہی۔

اس میں پنڈت جی کیا فرماتے ہیں۔ اگر بید کی وجہ سے یہ حلت ہے تو سب ہی جانور حلال ہو سکتے ہیں۔ پھر اسرب اپنکہد رکہ بید کی اس تخصیص کے کیا معنی کہ جن حیوانات کے تلے کے دانت ہیں اور اوپر کے نہیں وہ خوراک ہیں اور اگر بید کی وجہ سے یہ حلت نہیں تو مردار کے حلال نہ ہونے کی کیا وجہ۔

جواب ثانی

پہلے ہم عرض کر چکے ہیں کہ "ہر تاثیر کے لئے ایک مؤثر چاہئے اور ایک قابل۔ آفتاب کی تاثیر سے جو آئینہ منور ہو جاتا ہے اور آتشیں شیشہ میں آتشیں شعائیں آجاتی ہیں۔ تو ان دونوں صورتوں میں آفتاب مؤثر ہے اور آئینہ اور آتشیں شیشہ متاثر اور قابل۔ اگر ادھر آفتاب نہ ہو تب یہ نورانیت جو آئینہ میں آجاتی ہے اور یہ سوزش جو آتشیں شیشہ میں پیدا ہو جاتی ہے ظہور نہ کرے۔ اور اگر ادھر آئینہ اور آتشیں شیشہ نہ ہو تب بہ نورانیت یہ سوزش ظاہر نہ ہو۔

اسی طرح تکبیر وغیرہ ذکر اللہ مؤثر ہیں اور حیوانات معینہ قابل اور متاثر۔ اگر مؤثر کی جانب بالکل خالی ہو یا بجائے ذکر اللہ کچھ اور ہو جب حلت متصور نہیں اور اگر قابل کی جانب بالکل خالی ہو یا سوائے حیوانات معینہ اور کوئی حیوان ہو تب حلت متصور نہیں:

اعتراض ہشتم

جنت کی شراب طہور اور اسکی حلت

مسلمان دنیا میں تو شراب کو حرام کہتے ہیں اور ان کی جنت میں شراب کی نہریں ہیں۔ تماشا ہے کہ جو چیز یہاں حرام ہے وہاں حلال ہوگئی۔ اگر وہ نہریں ہیں تو کتنا طول و عرض رکھتی ہیں اور ان کا منبع کہاں ہے اگر بہتی ہیں تو کدھر سے کدھر کو اور نہیں تو سڑتی کیوں نہیں۔

جواب اوّل

اعتراض کی بات تو اس اعتراض میں اتنی ہی ہے کہ حرام چیز حلال کیونکہ ہوگئی۔ باقی رہا طول و عرض اور منبع کا قصہ اور سڑنے نہ سڑنے کا جھگڑا نہ اہل فہم کے سننے کا اور نہ اہل علم کے کہنے کا۔ ایسی باتوں کے سننے سے اہل فہم کو خفقان ہو جائے تو دور نہیں۔ چہ جائیکہ زبان پر لائیں۔ مگر جہاں پنڈت جی ہیں اور کمال ہیں ایک یہ بھی کمال ہو کہ ایسی باتیں بے تکلف زبان پر لاتے ہیں اور کچھ نہیں گھبراتے مگر ہم کو تو سب ہی کا جواب دینا ہے۔ بمجبوری قلم اٹھاتے ہیں اور یہ عرض کئے جاتے ہیں کہ کونسی اپنے ندرکہ بید میں جو شراب کے حوض اور دو نہروں کا ذکر ہے اس حوض کی نسبت تو ہمارا یہ سوال ہے کہ وہ سڑتا کیوں نہیں اور پھر اس حوض اور ان نہروں کی نسبت یہ التماس ہے کہ ان کا عرض و طول کتنا ہو اور ان کا منبع کہاں ہے اگر بہتے ہیں تو کدھر کو کدھر سے اور نہیں تو سڑتے کیوں نہیں۔

علاوہ بریں ہم نے اگر عرض و طول و منبع اور ان کے بہاؤ کی سمت کا کچھ ذکر کیا تو پنڈت جی کو اعتبار کیونکر آئے گا اس وقت ہم کو بمجبوری یہ کہنا پڑے گا کہ اعتبار نہ آئے تو جائیے دیکھ آئیے اور پنڈت جی اس کے جواب میں یہ فرمائیں گے کہ ہم جا نہیں سکتے۔ اس لئے اس کا نتیجہ بجز غاں غاں کے اور کچھ نہ ہوگا اس سے بہتر یہ ہو کہ پنڈت جی اس باب میں لب نہ ہلائیں۔ نہیں تو حوض مذکور اور ان دو نہروں کی پیمائش کا فکر فرمائیں۔ وہاں تک جانا دشوار ہو تو اس کھائی ہی کا عرض و طول و عمق جس کا نام "زوار" ہے اور اس ندی کا عرض و طول اور اس کے بہنے کی سمت کو جس کا نام "برجا" ہے بتلائیں۔ یہ دونوں تو رگ بید کے بیان کے موافق بہشت سے ورے ہی ہیں۔ اگر جانا دشوار ہوگا تو بہشت ہی میں دشوار ہوگا۔ ندی مذکور اور کھائی مسطور تک تو جانا دشوار نہیں۔ اور اسے بھی جانے دیجئے پنڈت جی دنیا ہی کی ندیوں اور نالوں اور جھیلوں اور تالابوں کے عرض و طول و عمق اور سمت بیان فرمائیں۔ یہ بھی دشوار ہو تو ہندوستان ہی کی ندیوں اور نالوں اور تالابوں کے عرض و طول و منبع وغیرہ کی شرح بیان فرمائیں

خیر یہ بات واہیات تو ہو چکی اب اصل اعتراض کا جواب عرض کرتا ہوں۔ مہابھارت کے پرب اول میں ہے کہ "شراب پہلے زمانہ میں گو برہمنوں کو حلال تھی مگر جس دن سے کنچ مارا گیا اس کے استاد سکر دیوتا نے اس کو برہمنوں پر حرام کر دیا۔ اب بعد حرمت شراب اگر برہمنوں کو بہشت میں جانے

ہی نہیں دیتے تب تو خیر اعتراض مذکور کا یہ جواب نہ ہوگا کہ تمہارے یہاں بھلا یہی صورت ہے جو تم جواب دوگے وہی ہماری طرف سے سہی۔ مگر اس صورت میں پنڈت جی اور سوا ان کے اور برہمن تبدیل مذہب کا فکر فرمائیں اور اگر ہنوز برہمنوں کو بہشت میں جانے سے ممانعت نہیں تو پنڈت جی یہ فرمائیں کہ جو چیز دنیا میں حرام تھی وہ بہشت میں جا کر کیونکر حلال ہوگئی۔

جواب ثانی

منبع اور عرض و طول اور عمق اور بہنے کی سمت کچھ شرط[1] اعتقاد انہار ہوا کرے تو یوں کون معتقد ہو بعد مشاہدہ بھی گنجائش انکار باقی رہا کرے۔ گنگا کا منبع اور طول کس کس کو معلوم ہے۔ ہزاروں آنکھوں سے گنگا کو دیکھ آئے۔ اشنان کر کے سب پاپ اس میں چھوڑ آئے۔ مگر باوجود اس مشاہدہ اور اس تمتع اور انتفاع کے بھی ہنود کو یہ خبر نہیں کہ منبع کہاں ہے اور طول کتنا ہے اور عرض کے گز ہے اور عمق کہاں کہاں کتنا کتنا ہے اور خیر منبع کی نسبت تو یوں کہہ بھی سکتے کہ فلانے پہاڑ سے نکلی ہے۔ مگر اور باتوں میں کیا کریں گے ادھر جس پہاڑ سے نکلی ہے اس میں بھی معلوم نہیں۔ جس غار سے نکلی ہے وہ غار کتنا لمبا ہے اور کہاں اس کا اختتام ہے۔

اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ بہنے کی صورت میں تو پنڈت جی کے نزدیک بھی شراب سڑ نہیں سکتی اس لئے اب اس کے جواب کی کچھ حاجت نہیں۔ مگر با ایں ہمہ ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ بہتی ہوئی چیزیں اگر فقط بوجہ قدرت اور حفاظت خداوندی نہیں سڑتیں تو بہشت میں خدا کی قدرت میں کونسا نقصان آجاتا ہے جو وہاں کی شراب میں بوجہ سکون سڑ جانے کا احتمال ہوا۔ اور اگر یہ وجہ ہے کہ پانی کسی رکی ہوئی جگہ میں ٹھیرا ہوا نہیں تو یہ تو پنڈت جی فرمائیں۔ اہل اسلام کب یوں کہتے ہیں کہ بہشت کی شراب کسی عمیق کنوئیں میں رکی ہوئی ہے۔ ہزاروں جھیلیں اور تالاب۔ بوجہ کثرت آب باوجود سکون و قرار دنیا میں نہیں سڑتے۔ بہشت میں بھی اگر ایسی ہی صورت ہو اور اس وجہ سے وہاں کی شراب نہ سڑے تو کیا محال ہے۔

صہبائے فردوس کے متعفن نہ ہونے کی عقلی وجہ

علاوہ بریں نہ وہاں آفتاب کی حرارت، نہ زمین کی کدورت، نہ وہاں نباتات اور سوا ان کے اور غذاؤں میں وہ مادہ متعفنہ نہیں جس کی وجہ سے یہ خرابی تعفن پیدا ہوتی ہے۔

تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس کو پنڈت جی بھی مان جائیں۔ ورنہ اہل فہم تو بالضرور تسلیم ہی

---

[1] یعنی نہروں پر اعتقاد رکھنے کی شرط اگر یہ چیزیں ہوا کریں ۱۲

کریں یہ کہ اول تو غذاؤں کا یہ فرق کہ کسی میں فضلہ زیادہ ہے کسی میں کم سب کے نزدیک مسلم اس صورت میں اگر کوئی ایسی غذا ہو جس میں فضلہ ہو ہی نہیں تو کیا محال ہے۔

دوسرے یہ کہ سب میں اول قوت نامیہ کی چھان پھوڑ سے زمین سے اجزائے نباتی نکلتے ہیں اور سوا ان کے اور اجزائے کثیفہ اپنی جگہ رہ جاتے ہیں اس کے بعد اجزائے نباتی میں سے چھان پھوڑ کردہ قوت مذکورہ "اجزائے غلہ کو جدا کر دیتی ہے۔ اس کے بعد بنی آدم گھاس، پھونس، بھس کو علیحدہ علیحدہ کر کے پیس کے لوہے کی چھلنی میں چھانتے ہیں مگر باوجود اس قدر تنقیح اور چھان پھوڑ کے اجزائے فضلہ جدے نہیں ہو سکتے۔ لیکن معدہ کی چھلنی اس کو بھی علیحدہ کر دیتی ہے۔ پھر جگر کی چھلنی پیشاب کو علیحدہ کر دیتی ہے اور اسی موقع میں صفراء سودا۔ دوم بلغم جُدے جدے ہو جاتے ہیں۔ پھر خون میں سے جس قدر قلب کی طرف جاتا ہے اس کی حرارت کے باعث اس میں سے ایک بھاپ اٹھتی ہے اور تمام بدن میں اوپر سے نیچے تک پھیل جاتی ہے۔ یہ بھاپ ہی "روح ہوائی" ہے اگر یہ بھاپ ایسی طرح جم جائے جیسے پانی کبھی جم جاتا ہے۔ اور پھر اس کو کھائیں تو بیشک اس غذا سے فضلہ پیدا نہ ہو۔ چونکہ وہ غذا اصل میں ہوا ہو گی۔ اس صورت میں اگر آئے تو ڈکار مثلاً آجائے اور اس راہ سے کھایا ہوا نکل جائے اور پیٹ خالی ہو جائے۔ اس قسم کی چیز اگر پانی میں گرے تو وہ کیا سڑے اور پھر فرض کرو کہ اگر زمین بھی اسی قسم کے مادہ سے بنی ہوئی ہو تو تمام حیوانات اور نباتات اور جمادات جو اس پر ہوں سب کے سب فضلہ سے پاک ہوں اور اس وجہ سے کسی طرح سے سڑنے کی کوئی صورت نہ ہو۔ اہل فہم و انصاف کو تو یہ بات کافی ہے۔ باقی نادانوں اور جاہلوں کو آنکھوں سے دکھا دیں اور تجربہ کرا دیں تب بھی شاید اعتبار نہ آئے اور آئے تو زبان تو اپنے اختیار میں ہے اقرار ہرگز نہ ہو۔

شراب کی دنیاوی حرمت اور اخروی حلت

اب رہی حرمت دنیاوی کے بعد بہشت میں شراب کی حلت اس کی وجہ بھی اسی تقریر سے معلوم ہو سکتی ہے۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ شراب میں دو باتیں ہوتی ہیں ایک نشہ دوسرا سرور ان دونوں میں دیکھا تو باہم ایک طرح سے تضاد دیکھا۔ نشہ تو بے ہوشی کا نام ہے۔ کم نشہ ہو تو کم بے ہوشی ہوتی ہے اور زیادہ ہوتا ہے تو زیادہ اور سرور کو ہوش لازم ہے۔ کیونکہ بے ہوشی میں نہ رنج ہو نہ راحت، نہ غم ہو، نہ خوشی۔ اس صورت میں ان دونوں کا اجتماع ایسا ہو گا جیسا تمام مرکبات عنصریہ میں گرمی و سردی کا اجتماع ہوتا ہے۔ مگر جیسے بایں وجہ کہ گرمی سردی باہم متضاد ہیں ایک شے کی تاثیر یہ دونوں نہیں ہو سکتی اور اس وجہ سے پانی اور آگ کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ ایسے ہی بوجہ مذکور نشہ اور سرور شے واحد کا اثر تو ہو ہی نہیں سکتے۔ خواہ مخواہ یہی کہنا پڑے گا کہ نشہ کسی اور چیز کی خاصیت

ہے اور سرور کسی اور چیز کی تاثیر۔ اگر شراب میں وہ چیز نہ رہے جس کی خاصیت نشہ ہے بلکہ چھان چھوڑ کر قدرت کی چھلنی سے اس کو جدا کر دیں تو پھر اس صورت میں شراب میں فقط لذت اور سرور ہی رہ جائے اور بے شک ہر عاقل کے نزدیک وہ شراب حلال ہو۔

باعث حرمت شراب اوّل تمام عقلاء اور قائلان حرمت کے نزدیک یہاں تک کہ ہنود کے نزدیک بھی یہی نشہ ہے۔ چنانچہ سکر دیوتا نے جو شراب کو حرام کیا تو اس کی وجہ یہی نشہ ہوا چنانچہ مہابھارت میں صاف مرقوم ہے۔ بالخصوص اہل اسلام اس کی حرمت کے جب ہی تک قائل ہیں جب تک اس میں نشہ ہو اگر شراب سرکہ بن جائے اور نشہ نہ رہے تو وہ اس کے پینے تامل نہیں کرتے۔ ادھر قرآن و حدیث و فقہ میں یہی وجہ مرقوم ہے۔

بالجملہ وجہ حرمت وہ نشہ ہے اور چونکہ وہ ایک جدی چیز کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کا جدا ہونا ممکن تو در صورت جدائی فقط مادہ سرور ہی شراب میں باقی رہ جائے گا۔

اور ظاہر ہے کہ شراب کو جو کوئی پیتا ہے وہ بوجہ سرور پیتا ہے بوجہ بے ہوشی نہیں پیتا۔ سو کلام اللہ میں لذت کا تو اثبات ہے جو مایہ سرور ہے اور نشہ کی نفی جو بوجہ ممانعت تھی چنانچہ لفظ لا لغو فیہا ولا تاثیم[1] اس پر شاہد ہے۔

شراب طہور کے حلال ہونے کی ایک دوسری وجہ

علاوہ بریں دنیا میں نشہ کی چیزوں کی ممانعت اس اندیشہ سے تھی کہ نشے کے وقت احکام خداوندی ادا نہیں ہو سکتے۔ سو یہ اندیشہ زندگانی دنیا تک ہی ہے۔ بعد مرگ تمام احکام ساقط ہو جاتے ہیں بہشت میں ہر کوئی فرائض و واجبات وغیرہ سے فارغ البال ہوگا۔ وہاں گر شراب جائز ہو جائے تو کیا حرج ہے۔

اعتراض نہم

مُردوں کو دفن کرنا اور نذر آتش کر دینا

مسلمان مُردہ کو دفن کر کے زمین کو ناپاک کرتے ہیں اس لئے جلانا بہتر ہے۔

جواب اوّل

ہنود مُردوں کو جلا کر اس کی بدبو سے ہوا کو سڑا دیتے ہیں اور اس ہوا سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے دفن کرنا بہتر ہے۔

جواب ثانی

دنیا میں آنا اور یہاں سے جانا یعنی جینا اور مرنا دونوں باختیار خود نہیں بلکہ بموافق شمردہ حق ۵

[1] نہ اس میں لغو ہوگا نہ گنہگار رہنا ۱۲

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے　　اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

یہاں آنا بھی دشوار اور یہاں سے جانا بھی ناگوار؛

مرگ کی برائی اور ناخوشی سے سب ہی واقف ہیں۔ پر شاید یہاں آنے کی دشواری میں کسی کو کچھ کلام ہو۔ اس لئے یہ التماس ہے کہ اتنی بات تو سب کو معلوم ہے کہ روح ایک جوہر لطیف اور تن خاکی ایک تودہ خاک کثیف وہ عالم علوی کا نور پاک اور یہ خاکدان سفلی کی ایک مشت خاک ہے

چراغ مردہ کجا نور آفتاب کجا　　ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

اس منافرت کلی اور منافرت طبعی پر روح پاکیزہ کا یہاں آنا بشہادت عقل اتنا دشوار ہے کہ اتنا یہاں سے جانا دشوار اور ناگوار نہ ہوگا۔ مگر یہ ہے تو موت تو ناگوار اور خارج از اختیار تھی ہی حیات یعنی روح کا بدن میں آنا اس سے زیادہ دشوار اور خارج از اختیار رہےگا۔ بے شک کسی جابر کا جبر ہی ہوگا جو روح سی پاکیزہ چیز یہاں آئی؛

کیا فرق کہ زمین ناپاک ہوتی ہے؟ | مگر جس صورت میں موت اپنی خوشی اور اختیار سے نہیں وہ حیات جس پر یہ موت موقوف ہے اپنے اختیار اور خوشی سے نہیں تو تن بے جان کی ناپاکی میں اس کا کیا قصور رہا جو اس کا بندوبست اور جبر نقصان اس کے ذمہ ہو۔ خدا کی رضا اور حکم اور اختیار سے اپنی خلاف مرضی بے اختیار آنا پڑا۔ یہاں اگر بوجہ حسن خدمت وطول صحبت جب روح گرفتار دام بلائے محبت تن فرمانبردار ہو چلی تو پھر جبراً و کرہاً بموجب فرمان واجب الاذعان کار فرمائے قضا و قدر یہاں سے جانا پڑا۔

جب تک روح پاکیزہ رونق افروز خاکدان سفلی رہی۔ تن منی زادہ خون نژاد، خمیر مایۂ بول براز کو اپنی پاکی سے ایسی طرح پاک بنائے رہی جیسے آفتاب اپنے نور سے زمین سے ظلمانی چیز کو منور بنائے رکھتا ہے جب بمجبوری وہ وہاں سے رخصت ہو اور اس وجہ سے جسم خاکی پھر اپنی ناپاکیوں پر آجائے تو اس کا کیا قصور۔ جو زمین خداوندی کی ناپاکی کا تاوان اس کے ذمہ یا اس کے وارثوں کے ذمہ پڑے اور اس وجہ سے خواہ مخواہ اس کے جلانے یا اس کی خاک اڑانے کا فکر کریں۔ ہاں کھانا بھی انسان کے حق میں مایۂ زندگانی اور ذریعۂ کامرانی ہے اور بول و براز کو جانا بھی اس کا کھانے کا نتیجہ ہے علاج کدورت پنہانی و فکر ازالۂ پریشانی غرض دونوں اپنی خوشی کے کام اور دونوں میں تھوڑا بہت اختیار؛

کھانے میں با وجود خواہش بے اختیار اختیار کا ہونا تو ظاہر ہو رہا ہے۔ رہا بول براز سو فراغ اس میں با وجود بے اختیاری اس قدر اختیار کہ کیا کہیے۔ جائے مخصوص پر اپنے پاؤں اپنے ارادہ سے جانا اور پھر اس پر بعض اوقات اپنی طرف سے ہمت لگانا ایسا نہیں جو کوئی نہ جانتا ہو۔ غرض نہ موت میں ان

باتوں میں سے کسی بات پر اختیار۔ نہ حیات میں ان امور میں سے کسی امر پر قدرت، نہ اپنی طرف سے جینے مرنے کے لئے کسی مکان کی تخصیص نہ اپنے ہاتوں پاؤں سے کچھ کام چلے نہ اپنی ہمت سے کچھ کام نکلے۔ ادھر پاخانہ پیشاب کی ناپاکی مُردہ کی ناپاکی سے بڑھکر، ان کی بدبو سے زیادہ بالخصوص اوّل اوّل۔

سو اگر بوجہ ناپاکی مردوں کا زمین میں دفن کرنا ممنوع اور بوجہ بدبو زمین کا بچانا ضرور ہوگا تو پاخانہ پیشاب سے زمین خداوندی کا آلودہ کر دینا کیونکر جائز ہو جائے گا۔ اس لئے لازم یوں ہے کہ پنڈت جی اور ان کے مرید پاخانہ پیشاب کو زمین پر نہ گرنے دیا کریں۔ پاخانہ کو پلّے میں باندھ لیا کریں اور پیشاب کو برتنوں میں رکھ لیا کریں اور جھٹ پٹ جلا پھونک خشک کر کر زمین، ہوا وغیرہ خدا کی مخلوقات کو عذاب ناپاکی و بدبو سے نجات دیا کریں۔

ہائے افسوس! اہل اسلام پر اعتراض کئے جائیں تو یہ اعتراض کئے جائیں جن کی خوبی ہر کس و ناکس پر آشکارا ہو۔ کوئی پنڈت جی سے پوچھے دفن کرنے سے تو زمین سڑتی ہے اور ناپاک ہوتی ہے۔ پاخانہ و پیشاب سے کونسا عطر و گلاب و مشک زمین پر برستا ہے۔ یہاں تو نکلتے ہی دماغ پھٹنے لگتا ہے۔ زمین ناپاک ہو جاتی ہے، ہوا سڑ جاتی ہے۔ گھر گھر اور کوچہ کوچہ یہ بلائے عام جا بجا ہوتی ہے۔ مُردوں میں یہ بات کہاں اوّل تو وقت مرگ وہی رنگ وہی روغن، وہی حُسن، وہی جمال۔ اس وقت نہلا دھلا کر خوشبو لگا کر زمین کے نیچے دبا دیں تو نہ بنی آدم کو اس وقت تک کچھ تکلیف نہ زمین میں کچھ آلودگی۔ دبانے کے بعد اگر پھولا پھٹا تو بنی آدم و حیوانات تو اس کی تکلیف سے محفوظ رہے۔

دفن کرنے سے زمین ہرگز ناپاک نہیں ہوتی

زمین بظاہر چند روز کے لئے ناپاک ہو جاتی۔ مگر حقیقت میں دیکھئے تو مُردوں کی ناپاکی کا اثر زمین پر نہیں پڑتا بلکہ زمین کی پاکی کا اثر اس پر پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ چند روز کے بعد وہ ہم رنگ زمین بن جاتا ہے۔ اور نہ وہ ناپاکی رہتی ہے نہ وہ بدبو۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین مؤثر ہے اور یہ مردہ اس کے مقابل قابل اور منفعل اور متاثر اور ظاہر ہے کہ مؤثر کا اثر متاثر کی طرف آیا کرتا ہے۔ متاثر کا اثر مؤثر کی طرف نہیں جایا کرتا ورنہ مؤثر مؤثر نہ رہے اور متاثر متاثر نہ رہے۔ یہی وجہ ہے کہ آفتاب کے نور سے پاخانہ پیشاب روشن ہو جاتا ہے۔ پر نور آفتاب پاخانہ پیشاب سے ناپاک نہیں ہوتا۔

اس صورت میں زمین نہ حقیقت میں ناپاک ہو نہ متعفن ہو۔ پاخانہ پیشاب کے اجزاء ہی ناپاک اور متعفن ہوتے ہیں اور چونکہ وہ اجزا[1] بجنسہا موجود ہوتے ہیں تو ان مواقع پر وہ کام ادا نہیں ہو سکتے جو طہارت مقام پر موقوف ہوتے ہیں۔ مگر ہاں یہ بات پاخانہ پیشاب کے کرنے میں بھی موجود ہے لیکن

[1] غالباً اس شبہ کے جواب کی طرف اشارہ ہو کہ شکم میں بھی اجزاء بول و براز ہوتے ہوئے نماز کیوں جائز ہے واللہ اعلم بہائی العبد ورہ ۱۲

چونکہ ہم دفن کرنے میں کچھ خرابی نہیں دیکھتے تو پاخانہ پیشاب کی وجہ سے بھی کچھ اعتراض ہم پر واقع نہیں ہو سکتا

دفن کرنے کے فوائد اور جلانے کے نقصانات

خیر یہ تو ہو چکا مطلب اصلی یہ ہے کہ جب حیات و موت ہمارے اختیار میں نہیں تو مردہ خواہ زمین میں دبے یا ہوا میں رہے یا آگ میں جلے یا پانی میں پھولے پھٹے ہمارے ذمہ اس وجہ سے کچھ جرم نہیں ہو سکتا کہ کیوں مردہ سے ان پاک چیزوں کو ناپاک کر دیا اور کیوں پاک صاف معنی چیزوں کو بدبودار بنا دیا۔ خدا ہی نے تن خاکی سے جان کو جدا کر دیا۔ خدا ہی کی یہ چیزیں ہیں وہ جانے یہ چیزیں جانیں ہاں دفن کر دینے میں مردہ کے حق میں پردہ پوشی۔ زندوں کے حق میں کچھ دشواری نہیں۔

ہوا اور پانی میں رکھئے تو ناک کی تکلیف جدی۔ آنکھ کی تکلیف جدی۔ بدبو سے ناک سڑ جائے صورت کو دیکھئے تو گھن جدا آئے۔ آگ میں جلائیے تو گو وہ عرصہ دراز کی بدبو اور گھن نہیں۔ پر جلانے کے وقت کی کیفیت تو جلانے کے شرکار اور گرد و پیش کے رہنے والوں سے پوچھئے۔ پھر ہوا کی خرابی سے پانی کے بگڑنے کا ڈر بیماریوں کے پیدا ہونے کا اندیشہ جدا رہا اور فساد عناصر سے جو کچھ نقصان عناصر اربعہ کو پہنچتا ہے وہ جدا رہا۔ دفن کرنے میں نہ یہ خرابی نہ وہ فساد بلکہ شیرازہ ترکیب کے کھل جانے سے عناصر اربعہ بدن مردہ اپنے اپنے موقع اور مقام پر پہنچ جاتے ہیں اور اس لئے مقدار خاک و آب ہوا و آتش جتنی تھی اتنی کی اتنی ہمیشہ رہتی ہے۔

دفن کرنے کا دوسرا فائدہ

علاوہ ازیں تپش آتش سے زمین کی قوت نامیہ کو جو کچھ نقصان پہنچتا ہے وہ بھی ظاہر ہے اور دفن مردگان سے جو کچھ قوت نامیہ کو قوت پہنچتی ہے وہ بھی چنداں پنہاں نہیں۔

تپش کی وجہ سے فساد قوت نامیہ تو خود عیاں ہے۔ باقی دفن کی وجہ سے قوت نامیہ کی قوت کی یہ وجہ ہے کہ بدن انسانی وہ چیز ہے کہ قوت نامیہ کے بہت سے زوروں کے بعد پردہ عدم سے صفحہ ہستی پر نمایاں ہوتا ہے۔ غلہ اور میوہ جات سے اگر بدن انسانی بنتا ہے تو قطع نظر اس سے کہ اس بننے میں نشو و نما ہوتا رہتا ہے اور یہ خود قوت نامیہ کا کام ہے یہ غذائیں بھی تو قوت نامیہ ہی کی کارگذاری کی بدولت اس رنگ و بو اور ذائقہ کو پہنچی ہیں۔

القصہ قوائے نامیہ نے بڑی دقتوں سے زمین میں سے چھان پھوٹکر یہ اجزا نکالے تھے۔ بعد دفن وہ اجزا یکجا جمع کئے کرائے قوت نامیہ کو مل جاتے ہیں۔ اس لئے اگر مدفن اور قرب و جوار مدفن میں نشو و نما کا زور ہوا کرے تو دور نہیں اور کیوں نہ ہو فضلہ انسانی باین وجہ کہ غذا میں سے کہیں زیادہ ہے یہ زور کیوں نہ رکھتا ہوگا۔ جس کا فضلہ ایسا کچھ ہو وہ اصل جو خلاصہ اربع عناصر ہو کیا کچھ ہوگا۔ غرض تپش آتش کا قوت سوز ہونا اور جسم انسانی کا قوت انگیز ہونا زمین کے حق میں یقینی ہے اور یہی وجہ معلوم

ہوتی ہے کہ مرگھٹ ہنود پر سبزہ کا نام و نشان نہیں ہوتا اور مدفن اہل اسلام ہر جگہ سبزہ زار نظر آتے ہیں۔

دفن کرنے کی تیسری دلیل | علاوہ بریں والد خیر اندیش اگر سفر کو جاتا ہے تو فرزند دلبند کو اس کی مادر مہربان کو حوالہ کرتا ہے اس کی والدہ کی سوکن کو نہیں دیتا۔ مگر یہ ہے تو پھر مناسب یوں ہے کہ تن خاکی حوالہ خاک کیا جائے آتش کو نہ دیا جائے۔

بالجملہ روح جسم خاکی کے حق میں مربی ہے۔ چنانچہ اس کی تربیت اور نگہبانی سے ظاہر ہے اور یہ کرۂ خاک اس کے حق میں بمنزلہ مادر مہربان چنانچہ اس سے اس کا پیدا ہونا خود اس پر شاہد۔ اس صورت میں درصورت سفر روح (جو وقت انتقال بجانب عالم علوی پیش آتا ہے) اس جسم خاکی کو اگر حوالہ آتش کریں اور زمین میں دفن نہ کریں تو ایسا ہے جیسا اپنے فرزند کو اس کی مادر یعنی اس کی ماں کی سوکن کے حوالہ کر دیجئے اور ماں کو نہ دیجئے؛

چوتھی دلیل | اور یہ بھی نہ سہی اگر کسی کے کبوتروں میں کسی کا کبوتر بے چراٹے آئے۔ یا کسی کے ریوڑ میں کسی کی بکری اسی طرح آ لے تو اس کو یہ مناسب ہے کہ اوروں کا حق جدا کر کے ان کو دیدے۔ پر غیروں کو یہ نہیں پہنچتا کہ اس کے کبوتروں اور ریوڑ کو ضبط کر کے لے جائے اور اس کی غیبت میں ان سب کو ہلاک کر دے مگر یہ ہے تو پھر یوں مناسب ہے کہ اس جسم خاکی کو زمین میں دفن کر دیں تاکہ آب و آتش و ہوا کو اس ہی جدا کر کے چھوڑ دے تاکہ وہ سب اپنے اپنے مقام کو چلے جائیں۔ یا کرۂ آب و ہوا و آتش اپنے اپنے ہم جنس کو اپنی اپنی طرف کھینچ لیں۔ یعنی حرکت خاک و آب و باد و آتش اپنے اپنے طبقات کی طرف جو طبعی ہے دو حال سے خالی نہیں۔ یا یہ خود حرکت کرتی ہوں جیسے اکثر حکمائے یونان کہتے ہیں یا اُدھر سے کشش اتصال ہو جیسے حکمائے فرنگ کہتے ہیں۔ مگر بہر حال مناسب یوں ہے کہ حوالہ زمین کر دیں حوالہ آتش نہ کریں۔ کیونکہ یہ تن خاکی سر سے پا تک خاک ہی خاک ہے۔ البتہ رطوبت اور بادی اور گرمی سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ اجزائے آبی اور ہوائی اور آتشی بھی اس میں آ لے ہیں۔ اس نے کسی کو چرایا نہیں اگر زمین میں دفن کر دیں گے تو وہ شیرازۂ ترکیب کھول کر سب کو جدا جدا کر دیگی اور پھر وہ اجزا یا آپ اپنے اپنے مقام کو چلے جائیں گے۔ یا ان کے اصول ان کو جذب کر لیں گے۔ اور اگر آگ کے سپرد کیا تو وہ سب کا ستیا ناس کر کے ہٹے گی؛

پانچویں دلیل | اور اس کو بھی جانے دیجئے۔ محبت باہمی اقربا تو ظاہر ہی ہے۔ مگر غور کیجئے تو بمقابلہ اور انواع واجناس کے تمام بنی آدم باہم قرابتی ہیں اور کیوں نہ ہوں۔ آخر ایک ماں باپ کی سب اولاد ہیں اور اس محبت باہمی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایک دوسرے کا حافظ و محافظ ہے۔ جیتے جی کی حفاظت میں

تو کچھ کلام ہی نہیں مرنے کے بعد بھی یوں جی نہیں چاہتا کہ "تن مردہ اقربا" کو علیحدہ کر دیجئے۔ یہی وجہ ہے کہ جدائی کے وقت کس قدر رونے دھوتے ہیں اور جنازہ اٹھاتے ہیں تو کیا غل مچتا ہے۔ اس صورت میں اگر بوجہ مجبوری پاس نہ رہنے دیجئے تو کیا مقتضائے محبت یہی ہے کہ یوں جلا کر خاک سیاہ بنا دیجئے نہیں اہل محبت سے یہ نہیں ہو سکتا۔ ہاں تا مقدر آلائش ظاہری سے پاک صاف کر کے اچھا لباس پہنا کر حفاظت سے ایک طرف رکھ دیجئے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ مگر یہ بات بجز خو کردگان محبت اور کون جانے۔ وحشیانِ بے انس کو اس کی کیا خبر ہوگی جو امید تصدیق ہو۔ اور ناتجربہ کارانِ عشق کو یہ بات کیا معلوم ہوگی جو توقع تائید ہو؛

اعتراض دہم

قیامت برزخ اور تناسخ

مسلمان کہتے ہیں کہ آدمی مر کر قیامت تک حوالات میں رہتا ہے اور قیامت کو حساب ہو کر جزا و سزا کو پہنچتا ہے۔ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ حوالات میں رکھنا خلاف عدل ہے بلکہ جزا و سزا بطور تناسخ بعد انتقال فوراً ہی مل جاتی ہے؛

جواب اوّل

اگر تاخیر جزا و سزا خلاف عدل ہے تو قبل وقت مرگ جو وقت تناسخ ہے جس قدر دیر لگتی ہے وہ بھی داخل انصاف نہیں ہو سکتی بلکہ مناسب یوں تھا جیسے کہا کرتے ہیں اس ہاتھ دے اس ہاتھ لے نیکی اور گناہ کے کرتے ہی جزا و سزا ہوا کرتی۔ اس تاخیر کے کیا معنی اور اس دیر کی کیا وجہ۔ قیامت تک تاخیر اگر ظلم ہے تو یہ بھی ظلم ہے انصاف نہیں اور یہ انصاف ہے اور ظلم نہیں تو وہ بھی انصاف ہے ظلم نہیں ہو سکتا

جواب ثانی

براہین حشر

مقدمہ | جو اشیاء مختلف الاغراض چیزوں سے مرکب ہوا کرتی ہیں جیسے کھیتی کہ اس میں غلہ آدمیوں کے لئے اور بھس گھاس جانوروں کے لئے ایسی چیزوں کو انجام کار توڑ پھوڑ کر جدا جدا کر کے اپنے اپنے ٹھکانے پر پہنچا دیتے ہیں اور اس کے مناسب اس کو کام میں لاتے ہیں۔ مثلاً کھیتی کو ایک روز کاٹ پھانٹ توڑ پھوڑ، بھس اور غلہ کو جدا جدا کر، بھس کو کپتوں میں اکٹھا کر دیتے ہیں اور غلہ کو کوٹھیوں، کھاتیوں برتنوں وغیرہ میں۔ جمع کر لیتے ہیں اور پھر اس کو وقتاً فوقتاً جانوروں کو کھلاتے رہتے ہیں اور غلہ کو بقدر ضرورت آپ کھاتے رہتے ہیں؛ پر اپنے کھانے میں بھی یہ تفریق ہے کہ چھان پھوڑ کر اچھے اچھے

غلہ کو اپنے لئے رکھتے ہیں اور ناقص کو خدام اور شاگرد پیشوں اور جانوروں کو کھلاتے ہیں!

آغاز جواب | مگر غور سے دیکھا تو اس عالم اجسام کو بھی مختلف الاغراض اجزا سے بنا ہوا پایا۔ چنانچہ اس کے ہر ہر رکن اور ہر ہر طبقہ سے نمایاں ہے کہ یہ اور کام کا اور وہ اور کام کا۔ اس میں اور کچھ خاصیت اس میں اور کچھ خاصیت۔ زمین میں اور ہی کچھ خوبیاں ہیں اور پانی میں اور ہی کچھ فائدے ہیں۔ مومن اور کام کے اور کافر اور کام کے۔ علما اور کام کے فقرا اور کام کے۔ ذکی اور غبی میں فرق ہے۔ سخی اور بخیل میں تفاوت مرد اور نامرد میں اختلاف، مرد و عورت میں افتراق۔ غرض جس چیز کو دیکھئے اس کا رنگ و بو کچھ اور ہی ہے۔ع

ہر گلے را رنگ و بوئے دیگر ست

اس میں بھی یہی ہونا چاہئے کہ ایک روز توڑ پھوڑ کر سب کو جدا جدا کر دیں۔ یہانتک کہ نیکوں کو ان کے ٹھکانے میں اور بدوں کو ان کے جیل خانہ میں پہنچا دیں۔ سو اس اپنے موقع میں پہنچ جانے کا نام جزا و سزا ہے!

دوسری دلیل | دوسرے اور سنئے مجموعہ عالم کو دیکھئے تو ایسا ہی جیسے آدمی یا کسی جانور کا جسم۔ جیسے چشم و گوش و دست و پا وغیرہ اعضا، جدے جدے کام کے ہیں۔ ایسے ہی اس مجموعہ عالم میں زمین و آسمان وغیرہ ارکان جدے جدے مصرف کے ہیں جیسے اس جسم خاکی میں عناصر اربعہ کی جدی جدی خاصیت ہے ایسے ہی اس عالم ناپائدار میں علویات اور سفلیات کی جدی جدی طبیعت اور خواہشات نفسانی کی جدی جدی تاثیر، جدی جدی طبیعت ہے۔

جسم خاکی میں اگر کسی خلط کے غلبہ کے باعث مزاج اصلی میں تغیر آجاتا ہے تو اس کا نام مرض ہوتا ہے۔ اور اُس کی وجہ سے اگر روح کو مفارقت جسم سے کرنی پڑے تو اُس کا نام موت ہے۔ ایسے ہی اس عالم ناپائدار میں کسی رکن یا خواہش کے غلبہ کے باعث اگر ترکیب اصلی میں فرق آجائے اور کوئی کیفیت تازہ ظہور میں آئے تو اس کا نام علامت قیامت ہے اور اس کی وجہ سے اس روح اعظم (جو بمقابلہ روح انسانی اس مجموعہ کے لئے ہونی چاہئے۔ چنانچہ نظام عالم اور اس کے حسن انتظام سے ظاہر ہے) اس مجموعہ سے اگر مفارقت کا اتفاق ہو جائے تو اس کا نام قیامت ہے! مگر یہ ہے تو جیسے بعد مرگ تفرق اجزا جسم انسانی و حیوانی ضرور ہے۔ یہاں بھی بعد مفارقت مذکورہ تفرق اجزائے عالم ضرور چاہئے۔ سو جیسے بعد تفرق اجزائے جسم انسانی ہر جزو کو اپنے اپنے کرہ کے ساتھ اتصال لازم ہے ایسے ہی بعد تفرق اجزا، عالم ہر جزو کو اپنے اپنے طبقہ میں جانا لازم ہے۔ سو نیکوں کا طبقہ جنت میں جانا اور بدوں کا طبقہ دوزخ میں جانا وہی جزا و سزا ہے!

تیسری دلیل قیامت تک (برزخ) حوالات میں رہنا خلاف عدل نہیں

اور سنئے باورچی سے کھانا پکواتے ہیں اور درزی سے کپڑا سلواتے ہیں جب وہ ختم ہو جاتا ہے تب کہیں اس کو اس کی مزدوری عنایت کرتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ مزدوری اس کام کے عوض میں دیتے ہیں۔ اگر وہ کام حسب دلخواہ دیکھا تو اس کو اس کی اجرت حوالہ کی ورنہ الٹا تاوان بربادی اجناس وجنس کا اس سے تقاضا کرتے ہیں مگر چونکہ یہ بات بعد ہی میں بن پڑتی ہے اس لئے مزدوری بھی بعد ہی میں ملتی ہے۔ اگر وہ کام ایسا ہوا کہ ایک آدمی نہیں کر سکتا اور ایک دن میں نہیں ہو سکتا۔ بہت سے آدمی بہت سے دنوں میں اس کو پورا کر سکتے ہیں تو مزدوری کے وصول میں اور بھی دیر لگتی ہے۔ بالخصوص جب کہ وہ کام ٹھیکہ پر کرایا جاوے۔

یہ تو مزدوری کا حال تھا اور اگر انعام اور سزا کا قصہ ہو تو پھر تو تاخیر میں کچھ حرج ہی نہیں۔ کیونکہ حق غیر کا نہ دینا ظلم ہے۔ اور حق غیر معاملات میں بیع اور اجارے ہی کی صورت میں اپنے ذمہ ثابت ہوتا ہے۔ انعام اور سزا میں اپنے ذمہ کوئی بات ثابت نہیں ہوتی ہو تاخیر میں ظلم کا احتمال ہو۔ باقی یہ بات خود عیاں ہے کہ جیسے ادائے حق غیر میں تاخیر بری ہے اپنے حق کی وصول میں تاخیر عمدہ ہے۔ اس لئے اپنے حقوق کی سزا میں تو تاخیر ہو ہی نہیں سکتی۔ رہا انعام وہ کوئی حق واجب نہیں ہوتا جو اس کی تاخیر بری ہو؛

ہاں حقوق العباد کے دلوانے میں شاید تاخیر بری معلوم ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حکام دنیا کو جو کچھ خدا کی طرف سے عدل وانصاف کی تاکید ہے اس پر سب اہل مذہب اور تمام اہل عقل شاہد ہیں۔ دنیا میں جو کچھ وصول ہو سکے ہے اس کے دلانے میں تو خدا کی طرف سے تعجیل ضرور ہو چکی۔

بایں ہمہ آخرت کا قصہ جدا رہا۔ مگر چونکہ خدا بندوں کے حق میں فقط حاکم ہی نہیں والدین سے زیادہ شفیق اور مہربان بھی ہے تو اگر وہ ان کے وقت ضرورت کے لئے ان کے حقوق کو رہنے دے اور اس وقت لیکر ان کے حوالہ کرے تو اس سے بہتر ہے کہ قبل وقت ضرورت اس کو کھو بیٹھیں۔ سو وقت کمال ضرورت تو وہی وقت ہے جب کہ عالم اسباب سراسر خراب اور برباد ہو جائے۔ اور کوئی حیلہ و وسیلہ اور سبب اور ذریعہ کمائی کا باقی نہ رہے اسی وقت کو ہم قیامت کہتے ہیں۔ اس وقت نہ کوئی حیلہ ہو گا نہ کوئی سامان فقط خدا کی رحمت یا ظاہر میں اپنے حقوق ہوں گے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو آگے سنئے یہ کارخانہ دنیا تو عبادت کے لئے بنایا گیا (چنانچہ دلائل ابطال تناسخ میں اس کی شرح وبسط گذر چکی) اور ظاہر ہے کہ عبادت خداوندی "حق واجب خدا ہے"

کیونکہ بندہ مملوکِ خدا ہے اور مملوک کے ذمہ تعظیم مالک اور اطاعت مالک لازم ہے۔ اور حق واجب[1] کے مقابلہ میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی یوں اپنی طرف سے ابلو بالانعام کوئی کچھ دے دے تو اختیار ہے۔

سو غلاموں کو حسن خدمت کے مقابلہ میں جو کچھ دیا جاتا ہے وہ انعام ہوتا ہے مزدوری نہیں ہوتی جو اس کو واجب الادا کہئے اور تاخیر ادا سے کچھ وہم ظلم ہو۔ اور تقصیر خدمت کے مقابلہ میں جو کچھ تدارک کیا جاتا ہے اس کو سزا کہتے ہیں اور سزا دینے[2] والے کا حق ہوتا ہے اس کو تاخیر میں اپنے حق کے وصول کرنے میں تاخیر ہوتی ہے۔ کسی دوسرے کے حق کے ادا کرنے میں تاخیر نہیں جو وہم ظلم ہو۔

جواب تو پنڈت جی کے اعتراض کا اتنا ہی ہے کہ عبادت اور گناہ کی جزا و سزا کی تاخیر میں کچھ ظلم نہیں مگر بغرض اثبات قیامت اتنا اور معروض ہے کہ عبادت حسب دلخواہ خداوندی جب ہی متصور ہے کہ کمال تمام اسماء و صفات خداوندی کے مقابلہ میں عجز و نیاز و تضرع و زاری وقوع میں آئے۔ کیونکہ عبادت عجز و نیاز کو کہتے ہیں اور عجز و نیاز بے اس کے متصور نہیں کہ عجز و نیاز کرنے والا اس کا محتاج ہو جس کے سامنے عجز و نیاز کرتا ہے اس سے اندیشہ مند ہو جس کے سامنے عجز و نیاز ادا کرے۔ سو احتیاج کے لئے تو یہ ضرور ہے کہ اس کے پاس وہ چیز ہو جو اس کے پاس نہیں اور اس کی ضرورت کی ہے رہا اندیشہ وہ خدا کی طرف سے ہو تو وہ بھی بدون احتیاج متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ اندیشہ کسی چیز کے زوال کے خوف کا نام ہے۔ سو خداوند عالم کے قہر کے باعث اگر کوئی چیز جاتی ہے تو وہ اسی کی دی ہوئی ہوتی ہے سوا اس کے اور کون ہے جو کسی کو کچھ دے۔ اس صورت میں حاصل قہر یہ ہوگا کہ اپنی دی ہوئی چیز چھین لے۔ اور چونکہ اندیشہ ضرورت ہی کی چیزوں کے زوال کا نام ہے تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ در صورت قہر ضروریات بشری ان سے چھین لیں۔

بالجملہ ہر چہ بادا باد خدا کی طرف احتیاج ہر صورت میں ہے۔ ہماری ضرورت کی چیزیں اس کے پاس سب موجود ہیں۔

مگر ان کے وجود کی یہ صورت تو ممکن نہیں کہ وہ مثل زر و نقرہ روپیہ پیسہ	خدا کے پاس موجود ہونے کے معنے

(اشیائے منفصلہ) ہوں۔ کیونکہ اس صورت میں اگر وہ اشیاء بذات خود موجود ہوں کسی دوسرے کی پیدا کی ہوئی نہ ہوں تو اوّل وہ سب خدا ہوں گی۔ دوسرے ان پر تصرف اور ان کی داد و دہش محال ہوگی۔

[1] یعنی جو حق واجب الادا ہے اور جس کا ادا کرنا ضروری ہے اس کی ادائے گی پر کچھ کسی قسم کا انعام یا عطیہ ملنا ضروری نہیں ہوتا مثلاً مالگذاری یا ٹیکس یا خراج کہ ان کے ادا کرنے پر گورنمنٹ کسی کو بھی کچھ انعام نہیں دیتی ہاں اگر ادا نہ کیا جائے تو گرفتاری عمل میں لائی جاتی ہے ۱۲ [2] یعنی سزا دینا ایک حق ہوتا ہے سزا دینے والے کا۔ اب اگر سزا دینے میں کچھ دیر کرے تو اپنے حق کے وصول کرنے میں دیر کر رہا ہے۔ دوسرے کے حق کی ادائے گی میں دیر نہیں ۱۲

کیونکہ اس صورت میں شل خدا کسی کے قابو کے نہ ہوں گے۔ اور کسی دوسرے کی پیدا کی ہوں گی تو دوسرا خدا ثابت ہوگا۔ غرض توحید خداوندی (جو مسلم فریقین ہے) باطل ہوجائے گی۔

خدا کے پیدا کرنے اور اس کے عطا کرنے کے معنے

اور خود خدا کی پیدا کی ہوئی ہوں گی تو اس کی یہی صورت ہو کہ اپنے وجود میں سے ان کو ان کے حوصلہ کے موافق اس طرح دیا جاتے جیسے آفتاب اپنے نور میں سے قمر کواکب و ذرات وغیرہ کو نور عطا کرتا ہے۔ غرض جیسے آفتاب کے نور میں کچھ فرق نہیں آتا اور یا ایں ہمہ اوروں کو منور کر دیتا ہے۔ ایسے ہی خدا کے وجود سے اور اشیا موجود ہوجاتی ہیں اور خدا کے وجود میں کچھ فرق نہیں آتا۔ اور اگر یوں نہ ہو بلکہ وجود کوئی امر منفصل ہو تو پھر وہی تعدد خدا لازم آتا ہے۔

الحاصل صورت ایجاد و قضائے حاجات یہی ہے کہ اپنے صفات میں سے کچھ دے یا بمقتضائے بعض صفات اپنی اشیائے مخلوقہ کو عطا فرمائے۔ مثلاً بمقتضائے رزاقی اگر رزق عنایت کیا تو یہ معنی ہوئے کہ رزق جو ایک شے مخلوق ہے اور خدا تعالیٰ نے اپنا وجود دے کر اس کو ایجاد کیا ہے۔ بوجہ صفت رزاقی اس کو عطا کرتا ہے۔

چونکہ تمام صفات کا ہونا وجود پر موقوف ہے۔ اور توقف بھی ایسا ہے کہ بے وجود ان کا حصول متصور نہیں تو خواہ مخواہ یہی کہنا پڑے گا کہ اصل میں تمام صفات وجود سے ایسا علاقہ رکھتے ہیں جیسا آفتاب کو نور اور آتش سے حرارت یعنی اس میں سے نکلی ہوئی ہیں اور چونکہ وجود قابل عطا و سلب ہے تو وہ تمام صفات بھی قابل عطا و سلب ہوں گے۔ ہاں جیسے بوجہ فرق قابلیت آتشیں شیشہ میں حرارت زیادہ آتی ہے اور ویسے آئینہ میں اوروں سے نور زیادہ آتا ہے مخلوقات میں ظہور صفات میں کمی بیشی کا فرق ہوجائے تو ہوجائے۔ البتہ جیسے آفتاب کا نور تو آئینہ وغیرہ تک جاتا ہے پر اس کا مصدر النور اور اصل نور ہونا نہیں جاتا۔ ایسے خدا کا وجود اور توابع وجود یعنی صفات مذکورہ تو اوروں تک جاتے ہیں۔ پر خدا کا مصدر الوجود اور مصدر الصفات ہونا اوروں تک نہیں پہنچتا۔ سو اسی کو خدائی اور لوازم خدائی یعنی خالق ہونا اور غنی ہونا وغیرہ کہتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ اس کا حاصل یہی ہے کہ خدا محتاج الیہ اور معطی ہے اور سوا اس کے اور سب اس کے محتاج اور اس سے لینے والے۔ سو یہی سامان تضرع و زاری و عجز و نیاز ہے۔

پوری طرح خدا کی عبادت کرنے کے معنے

بالجملہ ہر صفت خداوندی اس کی مقتضی ہے کہ بوجہ احتیاج اس کے مقابلہ میں ایک قسم کا عجز و نیاز ہو۔ اور یہ ایسی بات ہے جیسے ایک شخص جامع الکمالات کے سامنے کوئی بوجہ

ف ربط کے لئے ملاحظہ کیجئے جملہ "مگر بغرض اثبات نیابت الخ" جو پہلے گذر چکا ۱۲

طلب آکر ناک رگڑتا ہو اور کوئی بوجہ علم دیگر سر جھکاتا ہے غرض جیسے اُدھر کمالات گوناگوں ہیں۔ ایسے ہی اِدھر احتیاجات بوقلموں ہیں۔ مگر خدا کی صفات کا کوئی ٹھکانا نہیں ایسے ہی بندہ کی احتیاجات کی کچھ انتہا نہیں۔ سو ہر صفت کے مقابل میں بالتفصیل یا بالاجمال عجز و نیاز عبادت ہو تو عبادت پوری ہے ورنہ ادھوری۔

خدا کی عبادت کس طرح کرنی چاہئے کہ معتبر ہو

سو بالتفصیل تو اس لئے ممکن نہیں کہ صفات غیر متناہی کے مقابلہ میں زمانہ بھی غیر متناہی ہی چاہئے۔ ہاں بالاجمال ممکن ہو پر اسی شخص سے جو خاتم المراتب ہو۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ صفات میں باہم ترتب ہے۔ قدرت کا تعلق ارادہ کے تعلق پر موقوف ہو اور ارادہ کا تعلق علم کے تعلق پر موقوف ہے اور علم کا تعلق نہ ارادہ قدرت کے تعلق پر موقوف ہے اور نہ کسی اور کے تعلق پر موقوف ہو اور پھر یہ توقف ایسا ہی کہ ارادہ و قدرت کا تعلق بے تعلق علم متصور نہیں اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ ارادہ و قدرت کا تحقق بھی علم کے تحقق پر موقوف ہے۔ ورنہ باہم تحقق میں استغنا ہوتا تو تعلق میں خواہ مخواہ ضرورت نہ ہوتی۔ رنگ کا تعلق کپڑے کے ساتھ اسی وجہ سے خواہ مخواہ رنگریز کے ہاتھ کے تعلق پر موقوف نہیں یوں بھی کپڑے کا رنگین ہو جانا ممکن ہے۔ اگر ہوا کے باعث ظرف رنگ میں کپڑا جا پڑے تو جب بھی وہی بات ہے جو رنگریز کے ڈال دینے میں ہوتی ہے۔ مگر یہ[۱] ہے تو پھر باہم صفات مذکورہ میں اسی قسم کا فرق ہوگا جس قسم کا دھوپ اور شعاع میں ہوتا ہے یعنی جیسے دھوپ[ف] ایک انتہائی شعاع آفتاب کا نام ہے اور اس سے دھوپ کا تحقق شعاعوں کے تحقق پر موقوف ہے۔ ایسے ہی صفات موقوفہ صفات موقوفہ علیہا سے یہی نسبت رکھتے ہوں گے اور اس وجہ سے فوقیت و تحتیت کے مرتبے باہم پیدا ہو جائیں گے۔ صفات موقوفہ مرتبہ تحتانی میں ہوں گی اور صفات موقوفہ علیہا مرتبہ فوقانی میں اور ادھر مخلوقات میں بایں وجہ کہ ان میں جو کچھ ہے وہ عطائے خدا یعنی ظہور صفات ہو (چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں) اور پھر فرق قابلیت ہے تو باہم ظہور صفات مذکورہ میں تفاوت ہوگا۔

سو جس میں اس صفت کا زیادہ ظہور ہو جو خاتم الصفات ہو یعنی اس سے اوپر اور صفت ممکن الظہور یعنی لائق انتقال و عطائے مخلوقات نہ ہو۔ وہ شخص مخلوقات میں خاتم المراتب ہوگا اور وہی شخص سب کا سردار اور سب سے افضل ہوگا۔ ایسے شخص سے البتہ بالاجماع عجز و نیاز کامل ادا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ظہور کامل کے لئے قابل میں بھی وسعت کامل چاہئے وجہ اس کی یہ ہے جب حقیقت ظہور وہ حصول عطا ہو

[۱] یعنی جب آپس میں ایک دوسرے سے استغنا نہیں بلکہ ایک صفت کا تعلق دوسری صفت سے اس طرح ہے کہ اس کے بغیر اس کا پایا جانا ممکن نہیں ۱۲

[ف] آفتاب کی سب سے آخری اور دور کی شعاع کو دھوپ کہتے ہیں ۱۲

تو جتنی بڑی عطا ہوگی اتنا ہی بڑا ظرف چاہئے۔ اس پہ ضرور ہے کہ جس میں ظہور کامل ہو وہ جملہ کمالات خداوندی کے بمنزلہ قالب ہو۔ یعنی جیسے قالب و مقلوب[ف۱] کی ایک صورت ہوتی ہے اگر فرق ہوتا ہے تو یہ ہوتا ہے کہ قالب میں شکل اندر سے خالی ہوتی ہے اور مقلوب میں بھری ہوئی۔ ایسے ہی قابل کامل کو یہ ضرور ہے کہ اسی شکل پر ہو۔ پر اندر سے خالی اور اس لئے ہر قسم کی احتیاج اس میں موجود ہو۔ اور اس وجہ سے ہر قسم کا عجز و نیاز اس سے ظہور میں آئے۔ ہم اسی کو عبد کامل اور سید الکونین اور خاتم النبیین کہتے ہیں اور وجہ اس کہنے کی خود اسی تقریر سے ظاہر ہے۔

اب کلام اس میں رہا کہ وہ کون ہے؟ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ وہ حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ بطور اختصار ان اوراق کی شان کے موافق ہم جواب اعتراض اول متعلق استقبال کعبہ میں لکھ چکے ہیں۔ ترتیب طبع میں دیکھئے وہ آگے رہے یا پیچھے۔

الحاصل عبادت کاملہ بجز حضرت خاتم النبیین صلے اللہ علیہ وسلم اور کسی سے متصور نہیں اور کیونکر۔ کمال عبادت مشغولی ظاہری شب و روز کا نام نہیں بلکہ اس مجموعہ عجز و نیاز کا نام ہے جس میں بمقابلہ ہر صفت اس کے مناسب عجز و نیاز ہو۔

مقصود کی طرف رجوع مگر جب عبادت[ف۲] کاملہ ظہور میں آئے تو پھر جیسے کھانے کے پک جانے اور تمام روٹی سالن چاول وغیرہ کی طبخ کامل ہو جانے کے بعد باورچی خانہ کو ٹھنڈا کر دیتے ہیں اور کارخانہ کو بڑھانا شروع کرتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی سمجھ لیجئے۔ اس کارخانہ دنیا کے بڑھا دینے کا وقت ہوگا۔ اگر کیا جائے گا تو اس کا انتظار کیا جائے گا کہ ایک بار وہ دین تمام عالم میں پھیل جائے اور کوئی فرد بشر بظاہر ایسا نہ بچے کہ وہ دین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا پابند نہ ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر چیز ایک مصرف کے لئے ہوتی ہے جب تک اس مصرف میں صرف نہ ہو اس کا ہونا بیکار ہے۔ روٹی پکائیں اور نہ کھائیں اور پانی لائیں اور نوش جان نہ فرمائیں تو کس کام کی روٹی اور کس کام کا پانی:

دین خاتم النبیین کو دیکھا تو تمام عالم کے لئے دیکھا۔ وجہ اس کی یہ ہوئی کہ بنی آدم میں حضرت خاتم اس صورت میں بمنزلہ بادشاہ اعظم ہوئے۔ جیسا اس کا حکم تمام اقالیم میں جاری ہوتا ہے۔ ایسا

ف۱ مقلوب وہ چیز جو قالب پر چڑھائی جائے ۱۲

ف۲ ربط کی تسہیل یہ ہے کہ مقصود اس عالم سے انسانی عبادت ہے جیسے باورچی خانہ سے کھانا پکانا مقصود ہوتا ہے۔ اب جب اس مقصد کی تکمیل ہو گئی تو لازم ہے کہ اس سلسلہ کو ٹھنڈا کر دیں ۱۲

ہی حکم خاتم یعنی دین خاتم تمام عالم میں جاری ہونا چاہیے ورنہ اس دین کو لے کر آنا بیکار ہے۔

رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونیکی وجہ پر منسی تبصرہ

الغرض حضرت خاتم جیسے بمقابلہ معبود و عبد کامل ہیں ایسے ہی بمقابلہ دیگر بنی آدم حاکم کامل ہیں اور کیوں نہ ہوں سب سے افضل ہوئے تو سب پر حاکم بھی ہوں گے اور اس لئے یہ ضرور ہے کہ ان کا حکم سب حکموں کے بعد صادر ہو۔ کیونکہ ترتیب مرافعات سے ظاہر ہے کہ حکم حاکم اعلیٰ سب کے بعد ہوتا ہے[1]۔ مگر جب حاکم اعلیٰ ہوئے تو یہ بھی ضرور ہے کہ ان کا حکم طوعاً و کرہاً ایک بار سب تسلیم کر لیں۔

غرض کمال عبادت تو عبادت خاتم میں ہے اور کمال سلطنت خاتم "تسلط عام" میں ہے۔ اور یہ دونوں ضروری الوقوع۔ کمال عبادت تو بتقاضائے کمال معبودیت یعنی جامعیت صفات خداوندی اور کمال تسلط بوجہ علو ہمت حضرت خاتم۔ اور ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں کمال عبادت کیفی ہے اور دوسری صورت میں کمال عبادت کمی اور سوا ان دو صورتوں کے اور کوئی کمال عبادت کی صورت نہیں۔ سو بعد ظہور ہر دو کمال لازم یوں ہے کہ یہ کارخانہ جو عبادت کے لئے قائم کیا گیا ہے بڑھایا جائے اسی کو ہم قیامت کہتے ہیں اور پھر اس کے بعد حساب کتاب اور جزا و سزا کا کارخانہ قائم کیا جائے اسی کو ہم یوم الحساب اور حشر اور یوم الفصل کہتے ہیں۔ یوم الحساب کہنے کی وجہ تو خود ظاہر ہے اور حشر کہنے کی یہ وجہ ہے کہ عربی میں حشر جمع کرنے کو کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس وقت کتنا مجمع ہوگا۔ اور یوم الفصل اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں تو نیک اور بد سب باہم مخلوط ہیں اور اس روز سب کو جدا جدا کیا جائے گا تاکہ ہر ایک کو اس کے مناسب مقام میں پہنچائیں اور اس کے مناسب حال جزا و سزا اس کو دیں۔ جنتیوں کو جنت میں لے جائیں اور دوزخیوں کو دوزخ میں پہنچائیں؛

چوتھی دلیل

اور سنئے نشو و نما اگر کار قوت نامیہ ہے تو تصویر یعنی مناسب حال نامیات صورت و شکل کا بنا دینا قوت مصورہ کا کام ہے۔ مگر چونکہ نمونہ کا انجام ایک صورت ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت مصورہ منجملہ خدام قوت نامیہ ہے جیسے حیوانات میں قوت نامیہ منجملہ خدام حیات ہے۔ ادھر عالم کو دیکھا تو خالی صورت سے نہیں اور جس صورت کو دیکھا وہ ایک وصف اور ایک معنی کو آغوش میں لئے ہوئے ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ ہر وصف اور ہر معنی ایک صورت (قابل ظہور عالم شہادت جسے عالم محسوسات بھی کہئے) رکھتا ہے۔ چنانچہ خاک کو دیکھا وہ حقیقت میں

---

[1] یعنی حاکم اعلیٰ کا حکم سب کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی دیہات کا کوئی مقدمہ ہو تو سب سے پہلے سب ڈویژنل افسر یعنی تحصیلدار کے ہاں وہ جائے گا اس کے بعد ضلع مجسٹریٹ کے ہاں پھر کمشنری یا بورڈ پھر گورنر کے ہاں پہنچتا ہے ۱۲

صورت یبوست ہے اور پانی کو دیکھا تو وہ صورت رطوبت ہے اور آتش کو دیکھا تو وہ صورت حرارت ہے۔ آدمی کی شکل کو دیکھا تو وہ صورت معانی مجتمعہ ہے اس لئے اس میں بہت سی صورتوں سے ترکیب ہے یعنی روح انسانی مثلاً قوت باصرہ قوت سامعہ وغیرہ قویٰ کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ اوصاف اور معانی ہیں ان کے مقابل میں جو شکل عطا ہوئی تو بہت سے اعضائے مختلفہ کی ترکیب کے بعد پیدا ہوئی جس کا حاصل وہ صورت مرکبہ ہے۔ مگر پھر جو دیکھا تو وہ معانی اور اوصاف رہ معانی او اوصاف متشکلہ کے بعد متحقق ہوتے ہیں) ہنوز مرتبہ ظہور تک نہیں پہنچے اور خلعت صورت ہنوز ان کو عطا نہیں ہوا اس لئے بحکم قوت نامیہ عالم یہ ضرور ہے کہ جیسے کبوتر و مرغ وغیرہ طیور کی مجامعت اور شہوت سے جو منجملہ معانی و اوصاف ہیں بیضہ پیدا ہوتا ہے اور پھر اس بیضہ سے بچہ پیدا ہوتا ہے اور انجام کار کہاں سے کہاں تک نوبت پہنچتی ہے اور یہ سب نشو و نما اور تصویر یعنی قوت نامیہ اور قوت مصورہ کی کار پردازی ہوتی ہے ایسے ہی وہ معانی غیر متشکلہ ظہور میں آئیں اور صورت دکھلائیں۔ کیونکہ یہ یقینی کہ یہ عالم بالضرور اصل قوت نامیہ کی کارپردازی کا ظہور ہے۔ اس لئے کہ قوت مصورہ بالضرور منجملہ خدام قوت نامیہ ہے۔

سو حیوانات اور نباتات میں اگر کچھ قوت نامیہ کا ظہور ہے تو وہ ایسا ہی جیسا نور آفتاب آئینوں اور ذروں اور روشندانوں میں ظہور کرتا ہے۔ غرض جیسے یہاں جو کچھ ہے وہ اس اصل کا پرتو ہے جس کو آفتاب کہئے۔ ایسے ہی عالم میں جہاں کہیں قوت نامیہ ہے وہ اس اصل کا ظہور ہے جس کو قوت نامیہ عالم کہئے۔ مگر جب بعض معانی اور اوصاف کو دیکھا کہ ہنوز متشکل نہیں ہوئے چنانچہ تمام افعال اختیاری اور ان کی بھلائی اور برائی وغیرہ کو ہنوز یہ خلعت عطا نہیں ہوا تو یوں معلوم ہوا کہ ہنوز یہ عالم مثل بیضہ کبوتر ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ بیضہ اگرچہ خود شہوت طرفین اور مجامعت فریقین کی ایک صورت ہے اور وہ منجملہ معانی و اوصاف ہے مگر اس کے اندر جو معانی مکنونہ ہیں ان کو ہنوز صورت نہیں ملی۔ سو جب بیضہ کا بچہ بن گیا تو یہ معلوم ہوا کہ اس میں کس قدر قوتیں مکنون تھیں جن کا ظہور اب ہوا ہے ورنہ پہلے سے اتنا تو جانتے تھے کہ یہ بیضہ دونوں نر و مادہ کی تمام قوتوں کا اجمال ہے۔ اس لئے وقت تفصیل یہ ضرور ہے کہ حاصل ترکیب و حاصل اجتماع جملہ قوائے طرفین کے موافق اسکو صورت عنایت ہو۔

مگر جو قصہ یہاں ہے وہی قصہ نسبت عالم اجسام نظر آتا ہے۔ یہ بھی قوت علمیہ و قوت عملیہ عالم بالا کا اجمال ہے یہی وجہ ہے کہ ہنوز تمام معانی کو صورتیں نہیں ملیں۔

الحاصل علم خداوندی اور تمام سامان قدرت خداوندی کا اس عالم کو اجمال کیئے اور لیونکر نہ کیئے تفصیل ہوئی تو تمام معانی متشکل ہوتے۔

یہ ضرور ہے کہ جیسے بزورقوت نامیہ وقوت مصورہ مادہ بیضوی کے صورت منقلب ہوکر صورت بیضہ پاش پاش ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی بزورقوت نامیہ وقوت مصورہ یہ شکل عالم پاش پاش ہوکر مادۂ عالم کو اور شکل عطا ہو۔

پانچویں دلیل

اور سنیئے حکام دنیا کا یہ دستور ہے کہ جس شہر یا قصبہ والے باغی ہو جاتے ہیں اور راہ پر نہیں آتے تو ان لوگوں کو سزائے سخت کو پہنچاتے ہیں یعنی ان کو توقتل کرتے ہیں یا دائم الحبس کرتے ہیں اور اس شہر کو جلا پھونک خاک سیاہ کر دیتے ہیں اور عمارتوں کو توڑ پھوڑ مسمار کر اینٹ سے اینٹ مار دیتے ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جرم بغاوت سے بڑھکر کوئی جرم نہیں اس کے مناسب یہی ہے کہ وہ سزا دی جائے جس سے بڑھکر کوئی سزا نہ ہو مگر غور سے دیکھا تو بنی آدم رعیت خداوندی اور یہ زمین و آسمان ان کے رہنے کا مکان کیونکہ انھیں کے لئے بنایا گیا ہے (چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں) پھر ان کا یہ حال کہ بالاتفاق تمام عالم میں تمرد اور سرکشی روز افزوں ہے۔ اگر کبھی راہ پر چند روز کے لئے آگئے تو وہ ایسا ہے جیسا چراغ مردہ سبنھالا لے لیتا ہے۔ اس لئے یوں یقین ہے کہ ایک روز نہ ایک روز یہ بغاوت عالمگیر ہو جائے۔

کفر اور عصیان کے عام ہونے کی وجہ

اور کیوں نہ ہو بنائے بغاوت خواہش پر ہے اور وہ طبعی۔ اور بنائے اطاعت مخالفت خواہش پر ہے اور وہ عرضی۔ یہی وجہ ہوئی کہ ہمیشہ اطاعت کے لیے کتابیں اور پیغمبر بھیجے گئے۔ ثواب و عقاب کے وعدے کئے گئے۔ تمرد اور سرکشی کے لئے ان میں سے کچھ نہیں ہوا اور پھر وہ سب کچھ ہے بعد دورہ خاتم النبیین بوجہ تکمیل کار عبادت اس کی ضرورت نہ رہی کہ خواہ مخواہ نگرانی کیجے اور کام لیجے۔ بعد تکمیل کار تعمیر معماروں سے کون کام لیتا ہے؟

اس لئے یہ ضرور ہے کہ ایک روز کفر عالم میں چھا جائے اور تمام عالم باغی ہو جائے۔ اس وقت بمقتضائے قہاری خداوندی یہ ضرور ہے کہ اس عالم کو توڑ پھوڑ کر برابر کر دیں اور تمام بنی آدم کو گرفتار کر کے ان کو ان کی شان کے مناسب جزا و سزا دیں [۱]

تمت

[۱] اس شبہ کا ضمنی جواب کہ اب انبیاء کیوں نہیں آتے۔ محمد دیوبندی عفرلہٗ